

دراسة نقدية

للدكتور

علي إمـام عبيد

مدرس العقيدة و الفلسفة بكلية أصول الدين

جامعة الأزهر فرع طنطا

الدار الإسلامية للطباعة و النشر

المنصورة – جمهورية مصر العربية

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

نظرية النبوة عند مسكويه

دراسة نقدية

للدكتور

علـي إمـام عبيد

مدرس العقيدة و الفلسفة بكلية أصول الدين

جامعة الأزهر فرع طنطا

الدار الإسلامية للطباعة و النشر

المنصورة – جمهورية مصر العربية

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

بين يدي هذا الكتاب

هذا الكتاب في الأصل عبارة عن بحث منشور في حولية كلية أصول الدين وكلية القرآن الكريم بطنطا ، العدد الثامن عشر ، سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م ، المجلد الرابع ، الصفحات : ٣٥٥٧ – ٣٦٧٠ ، وهي مجلة سنوية محكمة .

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٢٠٠٩ / ٩٥٣٤

ترقيم دولي (I . S . B . N)

977 – 17 – 6989 – 8

طبع بالدار الإسلامية للطباعة و النشر

٣ شارع القريعي المتفرع من شارع الجلاء – المنصورة – جمهورية مصر العربية

ت ٢٢٥٨٨٠٥ / ٠٥٠

المقدمة

و تحتوي على :

١ - أهمية الموضوع و أسباب اختياره
٢ - مناهج البحث العلمي المستخدمة في هذه الدراسة
٣ - خطة البحث في هذه الدراسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، و الصلاة و السلام على خاتم الأنبياء و المرسلين ، و على آله و صحابته رضوان الله عليهم أجمعين .

و بعد

أهمية الموضوع و أسباب اختياره :

أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب بمسكويه [1] ، فيلسوف طارت شهرته في الفكر الإسلامي بالأخلاق ، بسبب كتابه ذائع الصيت تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق ، حتى طغت هذه الشهرة على باقي جوانب فلسفته ، فلم تحظ إلا باهتمام محدود من الباحثين و الدارسين ، كان أبرزه المقدمة التي وضعـها الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد لكتاب الفوز الأصغر لمسكويه .

و كانت تلك بداية صلتي بفلسفة مسكويه ، فجاءت دراستي للماجستير لتتناول جوانب غير جانب الأخلاق ، و اقتصرت فيها على الجوانب الطبيعية و الإلهية من فلسفته ، و لفت نظري أثناء تناولي للجانب الطبيعي منها ، أنه لم يفردها ببحث مستقل ، و إنما تناول القدر الأكبر منها في الباب الذي خصصه من كتابه الفوز الأصغر لدراسة النبوات ، كتوطئة و تمهيد لفلسفته حول النبوة ، و أما باقي تناوله لقضـايا الطبيعيـات فجاءت من خلال شذرات متفرقـة في ثنايـا كتبه .

---

[1] اختلف في لقب مسكويه : هل هو لقبه أو لقب جده ؟ و تبعا لذلك هل يقال عنه : مسكويه أو ابن مسكويه ؟ و رجحت في دراستي للماجستير أن مسكويه لقبه هو لا لقب جده ، و سبقني إلى ذلك أستاذي الدكتور فتحي الزغبي . راجع في ذلك : الجوانب الطبيعيـة و الإلهيـة في فلسفة مسكويه – عرض و نقد ، ص ١٤ – ١٦ ، د علي إمام ، رسالة ماجستير مخطوطة بمكتبة كلية أصول الدين بطنطا و المكتبة المركزية لجامعة الأزهر بالقاهرة ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م . و أيضا : فلسفة الأخلاق عند مسكويه دراسة تحليلية مقارنة لأهم مصادرها و أبرز جوانبها ، ص ٢ – ٤ ، أستاذي الدكتور فتحي الزغبي ، مكتب الأشول للطباعة ، طنطا – مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .

و كتاب الفوز الأصغر هو كتاب مسكويه الرئيس الذي خصصه لجوانب مغايرة للأخلاق من فلسفته ، و قد قسمه إلى ثلاثة أبواب : إثبات الصانع و هو يدور حول الإلهيات بشكل عام ، و النفس الإنسانية ، و النبوات . و من المرجح أنه قد بسط مسائله و توسع في شرحها في كتاب آخر له بعنوان الفوز الأكبر [١] ، لكنه مفقود للأسف .

و لما كانت دراسة النفس الإنسانية وثيقة الصلة بالجانب الأخلاقي ، من جهة أن الحديث عن إثبات النفس ، و خلودها أو مصيرها ، و قواها ، توطئة ضرورية للحديث عن فضائل كل قوة منها ، و عن السعادة القصوى لها ، و هي لب مباحث الفلسفة الأخلاقية ، فقد تناولها الباحثون عن فلسفة الأخلاق عند مسكويه بدرجة أو بأخرى [٢] ، و بالتالي تبقى جانب النبوات من فلسفة مسكويه دون أن يحظى بالاهتمام الكافي من الباحثين و الدارسين .

و إذا كان الفارابي يعتبر بالنسبة لنظرية النبوة في منظورها الفلسفي ، كما يقول الدكتور إبراهيم مدكور : " أول من ذهب إليها و فصل القول فيها " [٣] ، و أنه قد أثر في من تلاه من الفلاسفة [٤] ، لكن ذلك لا يصل إلى درجة القول بأنه : " لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين " [٥]

فمسكويه و إن كان تأثر بدرجة أو بأخرى بنظرية الفارابي عن النبوة ، لكنه تميز عنها في عدة جوانب :

١- راجع في ذلك : الجوانب الطبيعية و الإلهية في فلسفة مسكويه – عرض و نقد ، ص ٢٨ – ٢٩ . و راجع أيضا مقدمة تحقيق د صالح عضيمة لكتاب الفوز الأصغر لمسكويه ، ص ١٢ – ١٣ ، المؤسسة الوطنية للترجمة و التحقيق و الدراسات (بيت الحكمة) الدار العربية للكتاب ، تونس ، سنة ١٩٨٧م .

٢- راجع على سبيل المثال في ذلك : فلسفة الأخلاق عند مسكويه لأستاذي الدكتور فتحي الزغبي ، حيث عقد الفصل الأول من الباب الثاني في هذه الدراسة ، للحديث عن النفس و قواها عند مسكويه ، ص ٢٦٦ – ٢٩٩ .

٣- في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه ، الجزء الأول ، ص ٧٤ ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة – منقحة ، سنة ١٩٧٦م .

٤- راجع في تفصيل ذلك : المصدر السابق ، الجزء الأول ، ص ١٠٤ – ١٢٢ .

٥- السابق ، ص ٧٤ .

منها أن تناول مسكويه لنظرية النبوة كان تناولا مقصودا لذاته ؛ إذ أفرد لها بابا كاملا من كتابه الفوز الأصغر ، و بحثها فيه من جميع جوانبها ، أما تناول الفارابي الأبرز لها فكان من خلال حديثه عن مدينته الفاضلة و ما ينبغي أن يكون عليه رئيسها ، و لذلك جاء بحثه لها أقل تنظيما و استيعابا مما كان عليه الأمر لدى مسكويه ، و هذا لا يقدح في الفارابي باعتبار أن له ريادةً و سبقاً ، و الأفكار في بدايتها يكون هذا شأنها ، لكنه يسجل إسهاماً لمسكويه .

و منها أن مسكويه انفرد دون الفارابي في توظيفه لعناصر من الفلسفة الطبيعية في التدليل على إمكان النبوة ، و شرح أمرها ، و التفرقة بينها و بين الكهانة ، و أما الفارابي فاعتمد في التدليل على إمكان النبوة ، و شرح أمرها ، و التوفيق بينها و بين الفلسفة ، على توظيف عناصر من الفلسفة المتعلقة بالنفس الإنسانية ، و تأثر مسكويه به إلى درجة ما في هذا الأمر ، إذ رغم ذلك ترك مسكويه آثارا تدل على رجوعه إلى المصادر التي اعتمد عليها الفارابي بهذا الخصوص ، و هي مصادر أفلاطونية و أرسطية و أفلاطونية محدثة متعلقة بدراسة النفس و قواها و كيفية إدراكها .

و نظرية النبوة في تصورها الفلسفي على و جه العموم ، سواء لدى الفارابي أم مسكويه أم غيرهما ، هي إحدى أهم الحلقات في التوفيق بين الدين و الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين [1] ، و الحكم عليها بالصواب أو الخطأ بجانب أهميته في ذاته ، ينعكس بدوره إيجابا أو سلبا على الحكم بالنجاح أو الإخفاق الفكري في قضية التوفيق ، تلك القضية التي كانت الشغل الشاغل لدى الفلاسفة الإسلاميين ، و أبرز جوانب الإبداع عندهم على قلته و محدوديته .

و المنهج النقدي العقلي – من و جهة نظري – هو المنهج الأهم في حقل الدراسات الفلسفية أو التي تتصل بالفكر على وجه العموم ؛ لأن به تتحقق الاستفادة من جهود ما سواه من المناهج ، و يتم به الانتقال من مجرد فهم الفكر و الفلسفة إلى مرحلة ممارسة الفلسفة و إنتاج و توليد الأفكار ، و الفيلسوف أو المفكر عندما يقدم فلسفته و فكره ، لا يقدمه

---

[1]- يؤكد هذا المعنى الدكتور مدكور في كتابه السابق ، الجزء الأول ، ص ٧٣ – ٧٤ . و تابعه عليه الدكتور فيصل بدير عون في كتابه : الفلسفة الإسلامية في المشرق ، ص ٢٧٨ ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة .

باعتباره تجربة ذاتية تخصه في ذاته و لا تخص أحدا سواه ، و لا يقدمه باعتباره صدى لأفكار المجتمع و آراء الناس من حوله ، و إنما يقدمه في المقام الأول باعتبار أنه يمثل رؤيته للحقيقة و تصوره الصائب للقيم و الأشياء ، و هو في كل ذلك يطرح المعطيات و المقدمات التي استند إليها و انتهى منها إلى النتائج ، و من خلال تجميع هذه النتائج يتشكل النسق الفكري لفلسفته ، و كثيرا ما تكون هذه المعطيات و المقدمات قاصرة عن الوصول إلى النتائج التي قرر وصوله إليها ، و كثيرا ما تكون النتائج التي انتهى إليها في موطن ما من فلسفته تتناقض مع غيرها في موطن آخر منها .

و إضافة إلى ما سبق فإن تطبيق المنهج النقدي العقلي له أهمية خاصة في ميدان الفكر الإسلامي ؛ لأنه يكشف الحقيقة – بصورة علمية و عملية في نفس الوقت – عن قيمة قضايا باتت تغدو من المسلمات لدي كثير من الباحثين المعاصرين ، و هي أشبه بالأقوال الخطابية منها بالأقوال العلمية البرهانية ، من قبيل أن الفلاسفة الإسلاميين و المتكلمين من تلك الفرقة أو تلك ، كانوا يمثلون التيار العقلي و الحرية الفكرية في مواجهة تيار الجمود و التزمت الذي مثله الفقهاء و علماء الدين ، فمثل هذه الدعاوى الخطابية العامة تبدأ في التخلخل ، عندما يتم البحث و التنقيب خلف التفاصيل و الجزئيات التي استخلصت منها ، و النقد العقلي المتعمق لها ، و الذي يتبين من خلاله : من الذي يمثل العقل ؟ و من الذي يدعيه و لا يمثله ؟ و من الذي جمع بين العقل و النقل ؟ و من الذي يدعيه و لا يمثل سوى الجمع بين مخالفة الاثنين معا ؟

كل هذه الأسباب تجعل موضوع نظرية النبوة عند مسكويه جديراً بالدراسة و النقد .

مناهج البحث العلمي المستخدمة في هذه الدراسة :

أولا : المنهج التحليلي :

قمت في هذه الدراسة بتحليل أفكار مسكويه المتعلقة بنظريته في النبوة إلى مكوناتها الأولى و أجزاءها البسيطة ، حتى يتسنى فهمها فهما دقيقا ، و الوقوف على العلاقات التي تربطها ، و إعادة ترتيبها في ضوء ذلك ، بحيث يظهر النسق الفكري لدى مسكويه في هذه القضية ، و كيف

انتقل فيه من مقدمة إلى نتيجة ، و من نتيجة إلى ما بعدها و هكذا ، و من ثم يمكن تطبيق كل من المنهج التأصيلي المقارن و المنهج النقدي .

ثانيا : المنهج التأصيلي المقارن :

قمت في هذه الدراسة بتتبع جذور و مصادر الأفكار التي اعتمد عليها مسكويه في تكوين نظريته عن النبوة ، و بينت كيف قام بتوظيف العناصر التي استقاها من هذه المصادر ، و قارنت بين هذه الأفكار في صورتها الأولى عند أصحابها و بين ما آلت إليه عند مسكويه ، حتى يتبين مدى أصالته أو إضافته و قيمتها ، و مدى متابعته أو تقليده .

ثالثا : المنهج النقدي :

قمت في هذه الدراسة بنقد الأفكار الواردة فيها سواء كانت لمسكويه أم لغيره من المصادر التي اعتمد عليها ، وفق قوانين الفكر الأساسية التي تقضي بوجوب تحقق الاتساق و الخلو عن التناقض داخل البناء الفكري لأية نظرية ، فلابد أن تتسق المقدمات مع النتائج و لا بد أن تتسق النتائج مع بعضها البعض ، و هو نقد لا يرتكز على معطيات خارجة عن النظرية ، و لا على أدلة جديدة بالنسبة لها بعيدة عن ظروف عصرها ، بل يرتكز على معطياتها و بنيتها الداخلية ، و هو بذلك أبلغ و أعدل في الحكم على النظرية و صاحبها .

كما قمت في هذه الدراسة بنقد نظرية النبوة من منظور ديني شرعي أيضا ، و يمكن اعتباره بجهة ما نقدا يرتكز على معطيات خارجة عنها (لكنه ليس خارجا عن ظروف عصرها) و يمكن اعتباره بجهة أخرى نقدا يرتكز على معطيات داخلية فيها ؛ لأن نظرية النبوة لدى الفلاسفة الإسلاميين ، قدمت نفسها باعتبارها تفسيرا عقليا متسقا مع الدين ، و بالتالي فكل قصور لها عن الوفاء بذلك ، هو نوع من الاضطراب و عدم الاتساق في بنية النظرية ، بين النتيجة التي تطمح إليها و النتيجة التي انتهت إليها بالفعل .

و بمعنى آخر فقد قمت في هذه الدراسة ببيان مدى توافق هذه النظرية و ما يرتبط بها مع العقل و مع الشرع ، و مدى إخلالها بذلك ، في ظل المعطيات الداخلية لها ، و في ظل الأدلة و الأدوات الفكرية التي كانت متاحة لأصحابها في عصرهم .

خطة البحث في هذه الدراسة :

قسمت هذه الدراسة إلى : مقدمة ، و فصلين ، و خاتمة .

أما المقدمة : فتناولت فيها الحديث عن : أهمية الموضوع و أسباب اختياره ، و مناهج البحث العلمي المستخدمة في دراسته ، و خطة هذا البحث .

و أما الفصل الأول : فخصصته للحديث عن ارتباط نظرية النبوة بفلسفة مسكويه الطبيعية ، و قسمته إلى مبحثين : تناولت في الأول منهما : الاتصال بين أنواع الموجودات و علاقته بنظرية النبوة . و تناولت في الثاني منهما : الأفلاك السماوية و علاقتها بنظرية النبوة .

و أما الفصل الثاني : فخصصته للحديث عن ارتباط نظرية النبوة بفلسفة مسكويه المتعلقة بالنفس الإنسانية ، و قسمته إلى مبحثين : تناولت في الأول منهما : الاتصال بين قوى الإدراك في النفس و علاقته بنظرية النبوة . و تناولت في الثاني منهما : نظرية الرؤيا الصادقة و علاقتها بالنبوة .

و أما الخاتمة : فخصصتها للحديث عن أهم نتائج البحث .

و الله أسأل أن يجعل بحثي هذا خالصا لوجهه الكريم لا أبتغي به أحدا سواه ، و أن يغفر لي الخطأ و الزلل ، و أن يهديني فيه إلى الحق و الرشاد ، و أن يجعله من الأعمال الصالحة التي لا ينقطع بها عن والدي – يرحمه الله – الأجر و الثواب بعد وفاته ، و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، و صلي اللهم على نبيك و رسولك محمد و على آله و صحبه أجمعين .

الفصل الأول

ارتباط نظرية النبوة بفلسفة مسكويه الطبيعية

و يحتوي على مبحثين :

المبحث الأول : الاتصال بين أنواع الموجودات و علاقته بنظرية النبوة

المبحث الثاني : الأفلاك السماوية و علاقتها بنظرية النبوة

المبحث الأول : الاتصال بين أنواع الموجودات و علاقته بنظرية النبوة

الاتصال بين أنواع الموجودات و علاقته بنظرية النبوة عند مسكويه

يبتدئ مسكويه حديثه عن النبوات في القسم الذي خصصه لذلك من كتابه الفوز الأصغر فيقول : " إنه و إن كان قصدنا الأول الكلام على النبوات ، فإننا لا نصل إلى تحقيقه إلا بعد ذكر مراتب الموجودات ، و الحكمة السارية في جميعها التي نشأت من قبل الواحد الحق ، فأعطت كل مرتبة قسطها و وفتها قدر استحقاقها بالميزان العدل ، و نبدأ بأول هذه المراتب و ننتهي بالتصفح إلى آخرها ، فإذا عثرنا بالموضع الذي هو غرضنا لا محالة ، عرفناه و حققنا مرتبته و نسبناه إلى ما هو دونه و إلى ما هو فوقه ؛ ليكون علمنا به أيقن و أوضح " (١)

و من خلال هذا النص يتضح أن مسكويه يعتبر أن ذكر مراتب الموجودات ، و معرفة حظ و نصيب كل واحدة منها من الخصائص التي حباها الله بها ، مقدمة ضرورية لفهم و تحقيق مرتبة النبوة ؛ لأن معرفة أي شيء له ترتيب ضمن سلسلة متدرجة مرتبطة بغيره ، لا تتأتى على

[١]- الفوز الأصغر ، ص ١١١ ، تحقيق د صالح عضيمة ، المؤسسة الوطنية للترجمة و التحقيق و الدراسات (بيت الحكمة) ، تونس ، سنة ١٩٨٧م . و أيضا نشرة أخرى لنفس الكتاب قام بتصحيحها د عبد الفتاح أحمد فؤاد ، ص ٢٦١ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، سنة ١٩٨٩م . و قد اعتمدت على كلتا النشرتين و أحلت عليهما في كل موضع من مواضع هذه الدراسة ؛ إذ تمتاز كل واحدة منهما بما ليس في الأخرى ، فتمتاز النشرة الأولى بالتحقيق العلمي على أربع من المخطوطات ، في حين أهملت تصحيح كثير من الأخطاء التي من الواضح بدرجة كافية أنها تعود إلى النساخ ، بينما تمتاز النشرة الثانية بتصحيح كثير من هذه الأخطاء ، إلا أنها غير محققة تحقيقا علميا على المخطوطات ، و إنما اعتمدت على تصحيح إحدى النشرات القديمة غير المحققة ، و التي صدرت عن مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هجرية – ١٩٠٧م .

نحو أوضح و أيقن ، إلا من خلال معرفة نسبته إلى ما هو دونه ، و إلى ما هو فوقه في هذه السلسلة .

و مسكويه يرى أنه في هذا المقام مضطر للتفصيل في حديثه عن الموجودات ، لبيان ما بينها من اتصال و ترابط ، إذ يتابع كلامه السابق فيقول : " و إذا كنا مضطرين في غرضنا إلى ذكر الموجودات، فينبغي أن نفصلها تفصيلا نقف منه على مقصودنا ؛ لنتوجه إليه بالطلب " (١)

و يبتدئ مسكويه أولا في ذكر موجز لأحد معاني فكرة الاتصال بين الموجودات ، و هو نفي وجود الفراغ أو الخلاء بين الموجودات الجسمية ، و أنها – من هذه الجهة – كل واحد ذو أجزاء مختلفة ، فيقول : " أما اتصال أجرام الموجودات بعضها ببعض ، و أن الكل واحد إذا أخذ من مركز الأرض إلى أن ينتهي إلى السطح الأقصى من الفلك التاسع ، و أنه حيوان واحد ذو أجزاء مختلفة ، فهو أمر قد فرغ منه الحكيم (٢) و استقصاه " (٣)

و يوضح مسكويه أن المقصود بذلك هو نفي وجود الفراغ و الخلاء بين هذه الموجودات الجسمية ، عندما يستعرض أقسام هذا الوجود الجسماني مبرزا تحقق هذا المعنى فيها ، فيقول : " فأما تقسيم أجزاء هذا الكل ، فإنه بالقسمة الأولى ينقسم إلى قسمين : عالم الكون و الفساد – و هو عالمنا – و إلى العالم الذي لا كون فيه و لا فساد – و هو السماء و الأفلاك بما فيها من الكواكب – و أما اتصال أجزاء الأفلاك التسعة بعضها ببعض و أفلاك المتحيرة فيها (٤) و هيئتها و تركيبها ، و أنه لا

١- السابق ، نفس المواضع في كلتا النشرتين .

٢- المقصود به أرسطو .

٣- السابق : ص ١١١ – ١١٢ ، نشرة د عضيمة . نفس الموضع ، نشرة د فؤاد .

٤- أفلاك الكواكب المتحيرة طبقا لعلم الفلك السائد في عصر مسكويه هي أفلاك الكواكب السيارة السبعة : " زحل و المشترى و المريخ و الشمس و الزهرة و عطارد و القمر " . مفاتيح العلوم ، ص ٢١٦، الخوارزمي الكاتب ، تحقيق فان فلوتن ، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سلسلة الذخائر ، القاهرة ، إصدار منتصف أبريل ٢٠٠٤م . و أما بقية الأفلاك التسعة التي ذكرها مسكويه فهما فلك السماء الأولى و فلك كرة الكواكب الثابتة . راجع في ذلك الفارابي عند حديثه عن مراتب الموجودات الصادرة عن الله : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦١ - ٦٢ ، تقديم و تعليق د ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، الطبعة السابعة ، سنة ١٩٩٦م .

خلل و لا فرجة هناك ، فهو أيضا مشروح في كتب الهيئة مبرهن عليه ببراهين لا يعترضها شك و لا يمكن فيها قدح ، و أما اتصال الأجرام التي في عالمنا هذا فهو مشاهد إلا ما يظنه قوم من وجود الخلاء – أي البعد في غير حامل – و هذا أيضا مشروح ظاهر في كتاب السماع الطبيعي " (١)

و من الواضح أن هذا المعنى من معاني الاتصال لم يكن هو ما قصد مسكويه أن يتحدث عنه بالتفصيل الذي وعد به ، و يبدو أنه إنما ذكره اقتضابا – و أحال في بيان تفصيله على مصادره في كتب علم الهيئة (الفلك) و كتاب السماع الطبيعي لأرسطو – لأنه هو المعنى المتداول و الشائع لفكرة الاتصال بين الموجودات ؛ ليميزه بذلك عن معنى آخر من معاني الاتصال بين الموجودات غير متداول و لا شائع يتحقق فيه مقصوده .

و مسكويه يشرع عقب ذلك في ذكر هذا المعنى الذي يريده و يقصده فيقول : " فأما اتصال الموجودات التي نقول : إن الحكمة سارية فيها ، حتى أوجدتها و أظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحق في جميعها ، حتى اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر ، فصار كالسلك الواحد الذي ينتظم خرزا كثيرة على تأليف صحيح ، و حتى جاء من الجميع عقد واحد ، فهو الذي نريد تبيينــه و الدلالة عليه بمعونة الله تعالى " (٢)

فالاتصال الذي يقصده مسكويه هو التدرج في الفوارق بين أنواع الموجودات ، و ما يستتبع ذلك التدرج من كون الفوارق بين أطراف هذه الأنواع فروقا قريبة و ليست بعيدة ، حيث يقترب أول كل نوع من آخر النوع الذي قبله ، و آخر كل نوع من أول النوع الذي بعده .

و يبتدئ مسكويه حديثه عن أنواع الموجودات التي يقصدها ، بالنبات ، فيقول : " إن أول أثر ظهر في عالمنا هذا من نحو المركز بعد امتزاج العناصر الأول ، أثر حركة النفس في النبات ، و ذلك أنه تميز عن الجماد بالحركة والاغتذاء " (٣)

١- الفوز الأصغر : ص ١١٢ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٦١- ٢٦٢ ، نشرة د فؤاد .
٢- السابق : نفس الموضع ، نشرة د عضيمة . ص ٢٦٢ ، نشرة د فؤاد .
٣- السابق : نفس المواضع في كلتا النشرتين .

و بعد أن ذكر مسكويه هذا الفارق بين نوع النبات و بين النوع الذي قبله – و هو الجماد – و الذي يتمثل في الحركة [1] و الاغتذاء ، أخذ يبين أن نوع النبات على عدة مراتب ، و أنه يتفاضل في قبول هذه الخاصية ، فيقول : " و للنبات من قبول هذا الأثر غرض كبير و مراتب مختلفة لا تحصى ، إلا أنا نقسمه إلى ثلاث مراتب ، و هي : الأولى ، و الوسطى ، و الأخرى " [2]

و يقرر مسكويه من خلال ذلك أن أولى مراتب نوع النبات ، تقترب جدا من نوع الجماد ، و أن الفرق بينهما ضئيل ، إذ يقول : " إن أول مرتبة النبات في قبول هذا الأثر الشـريف [3] هو ما نجم من الأرض ، و لم يحتج إلى بذر ، و لم يحفظ نوعه ببذر كأنواع الحشائش ، و هو في أفق الجماد ، و الفرق بينهما هو هذا القدر اليسير من الحركة الضعيفة في قبول أثر النفس " [4]

و يشرع مسكويه من خلال استقصائه و استقرائه للنبات و الحيوان و الإنسان ، و مراتب كل منها ، ليؤكد وجود الاتصال بين هذه الأقسام الثلاثة ، حيث تتوزع وتتدرج الفوارق في داخل كل قسم منها ، و بالتالي تتضاءل هذه الفوارق عند أطراف هذه الأقسام الثلاثة و يقترب بعضها من بعض ، ليبرهن مسكويه بذلك على القضية التي يريدها ، و هي تحقق الاتصال بهذا المعنى بين نوع الإنسان و نوع الملائكة ، كما سيأتي بيانه بالتفصيل .

---

[1]- المقصود بها حركة النمو ، و ليست حركة النقلة الإرادية التي هي من خصائص الحيوان ، و الحركة في فلسفة أرسطو على ثلاثة أنحاء : " حركة الكم و حركة الكيف و الحركة في المكان " . السماع الطبيعي ، الجزء الثاني ، ص ٥١١ ، الترجمة العربية القديمة التي قام بها إسحاق بن حنين ، تحقيق د عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة و النشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م . و أرسـطو يدرج حـركة النمـو ضمـن الحـركة في الكم ، فيقول : " و الحركة في الكم : أما العام منها فغير مسـمى ، و أما واحد واحد منها فيسمى نموا و نقصا : أما الحركة إلى العِظَم الكامل فنمو ، و أما الحركة التي تكون من هذا فنقص " . السماع الطبيعي ، الجزء الثاني ، ص ٥٣٠.

[2]- الفوز الأصغر : ص ١١٢ – ١١٣ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٦٢ ، نشرة د فؤاد

[3]- المقصود به الحركة الناتجة عن فعل النفس .

[4]- السابق : ص ١١٣ ، نشرة د عضيمة . نفس الموضع ، نشرة د فؤاد .

و في إطار هذا السياق ، فقد استعرض مسكويه مراتب النبات من حيث بيان تدرجها و ارتقائها فيما بينها بالتفصيل ، إلى أن وصل إلى المرتبة الأخيرة التي تقترب من أولى مراتب الحيوان ، و هي تفاصيل كثيرة لا يعنى بها هذا البحث ، و إنما تشكل جزءا أساسيا من فلسفة مسكويه الطبيعية ، و قد سبق لي تناولها بالتفصيل في بحث آخر [١]

أما فيما يتعلق بتناول مسكويه لمراتب الحيوان ، فهو و إن تعرض فيها – كما تعرض عند حديثه عن مراتب النبات – لتفاصيل هي من صميم فلسفته الطبيعية ، إلا أن هذه التفاصيل تقرر التفاوت و التفاضل بين أنواع الحيوان على أساس اختلاف حظها من الحواس و من الفهم ، و يقرر مسكويه من خلال ذلك التفاوت و التفاضل بين الحواس الخمس ذاتها من ناحية القيمة و الأهمية ، و هي قضية يعتمد عليها مسكويه عند حديثه بعد ذلك عن الوحي و أصنافه ، فهذه التفاصيل من هذه الجهة هي مما يعنى به هذا البحث .

و أول مراتب الحيوان لدى مسكويه ، هي الحيوانات ذات الحس الواحد ، " و هو الحس العام الذي يقال له : حس اللمس ، و ذلك كالصدف و أنواع الحلزون الذي يوجد في شاطئ الأنهار و أسياف البحار " [٢] ، " و حيوان هذه المرتبة يمثل حلقة الوصل من الجانب الحيواني بين عالم النبات و الحيوان ، و لذلك ضعف أثر الحس فيه فلم يكن له إلا حس واحد " [٣] ، " و هو يضعف عن التنقل – و إن كان قد انقلع من الأرض و صارت له حياة ما – لأنه في الأفق القريب من النبات ، و فيه مناسبة منه " [٤] ، فخصائص الحيوان من الحس و الحركة الإرادية لا زالت في أدنى مراحلها عند حيوان هذه المرتبة .

و تأتي بعد ذلك مرتبة من الحيوان يزداد فيها قوة هذا الحس العام و هو حس اللمس : " كالدود و كثير من الفراش " [٥] ، و تأتي بعد ذلك مرتبة يكتمل لها أربع حواس لكنها تظل فاقدة لحس البصر :

---

[١]- تناولت الحديث عن هذه الجوانب بالتفصيل في دراستي للماجستير : الجوانب الطبيعية و الإلهية في فلسفة مسكويه – عرض و نقد ، ص ٩٢ – ١٤٢ .

[٢]- الفوز الأصغر : ص ١١٥ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٦٤ ، نشرة د فؤاد .

[٣]- الجوانب الطبيعية و الإلهية في فلسفة مسكويه – عرض و نقد ، ص ١٠٥ .

[٤]- الفوز الأصغر : ص ١١٥ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٦٤ ، نشرة د فؤاد .

[٥]- السابق : نفس المواضع في كلتا النشرتين .

" كالخلد و ما أشبهه " [1] ، و تأتي بعد ذلك مرتبة من " له من حس البصر شيء ضـــعيف : كالنمل و النحل " [2] ، و تأتي بــعد ذلك مــرتبة " يصير منه الحيوان الكامل في الحواس الخمس " [3] ، و عند هذا الحد ينتهي ما قرره مسكويه من التفاضل بين الحيوانات على أساس تفاوتها في نصيبها من الحواس الخمس ، ليأخذ بعد ذلك في تقرير التفاوت بين الحيوانات المكتملة الحواس الخمس على أساس تفاوتها في الفهم .

و يبدو أن مسكويه من خلال سياقه السابق يذهب إلى أفضلية حس البصر و علو مرتبته على ما سواه من الحواس ، و هو في سياق آخر متصل بهذه القضية ، ذهب إلى أفضلية كل من حس السمع و البصر معا و علو مرتبتهما على ما سواهما من الحواس إذ يقول : " و ذلك أنا قد بينا – فيما تقدم – أن أول ما يقبله الحيوان من أثر النفس و يتميز به عن النبات هو حس اللمس ، الذي يوجد في أنواع الصدف ، ثم حس الذوق و الشم اللذين في أصناف الدود و كثير من الفراش ، ثم بآخرة إذا قبل صورة السمع و البصر ، صار منه الحيوان الشريف الذي شرحنا من أموره ما شرحنا فيما سلف " [4]

و استنادا إلى هذه الأفضلية يستبعد مسكويه الحواس الثلاث الأخرى عن تلقي الوحي ، و يقصره على حاستي السمع و البصر من قوة الحس في النفس ، إضافة إلى قوة العقل فيها ، إذ يقول : – بعد أن ذكر أن " قوى النفس تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين ، و هما : الحس و العقل " [5] – " فقد تبين أن أصناف الوحي بعدد أصناف قوى النفس إلا ما استثنينا به من الحواس الثلاث ، التي هي في أفق الحيوان البهيمي القريب من النبات " [6]

و بذلك أيضا في هذه الجزئية ، يتبين عمق الصلة بين نظرية النبوة عند مسكويه ، و فلسفته الطبيعية المتعلقة باتصال الموجودات و ارتقائها شيئا فشيئا في الخصائص و الصفات .

---

[1] - السابق : نفس المواضع في كلتا النشرتين .
[2] - السابق : نفس المواضع في كلتا النشرتين .
[3] - السابق : ص ١١٦، نشرة د عضيمة . نفس الموضع ، نشرة د فؤاد .
[4] - السابق : ص ١٤١ – ١٤٢ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٨٥ ، نشرة د فؤاد .
[5] - السابق : ص ١٤١ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٨٤ ، نشرة د فؤاد .
[6] - السابق : ص ١٤٢ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٨٥ ، نشرة د فؤاد .

و يستمر مسكويه في تأكيد نظريته الخاصة بالاتصال بين أنواع الموجودات ، حين ينتهي به الحديث إلى تقرير التفاضل بين الحيوانات المكتملة الحــواس الخمــس ، على أســاس تفاوتها في الفهم ، فيقــول : " و هي مع ذلك متفاوتة المراتب ، فمنها البليدة الجافية الحواس ، و منها الذكية اللطيفة التي تستجيب للتأديب و تقبل الأمر و النهي و تستعد لقبول أثر النطق و التمييز : كالفرس من البهائم ، و البازي من الطير . ثم يقرب من آخر مرتبة البهائم و يصير في أفقه الأعلى و في أول مرتبة الإنسان ، و هذه الرتبة و إن كانت شريفة [١] ، فهي دنيئة خسيسة بعيدة من مرتبة الإنسان ، و هي مرتبة القرود و أشباهها من الحيوان التي قاربت الإنسانية ، و ليس بينها و بينه إلا اليسير الذي إن تجاوزه صار إنسانا " [٢]

و بعد أن بين مسكويه اتصال آخر مراتب أنواع الحيوان بأول مراتب نوع الإنسان ، يأخذ في بيان التفاضل بين مراتب نوع الإنسان ، على أساس التفاوت في القوة الناطقة التي يرتبط بها الفكر و التمييز ، و مسكويه في أثناء ذلك يستعرض تفصيلات لا يعنى بها هذا البحث ، إلى أن ينتهي إلى المرتبة التي تكتمل فيها القوة الناطقة ، فيقــول في شأنها : " يقع التفاوت في هذه الرتبة حتى يبلغ بها ، إلى حيث يومئ إلى الواحد بعد الواحد : في قوة الحدس ، و سرعة الهاجس ، و استقامة النظر ، و صحة الفكر ، و جودة الحكم على الأمور الكائنة ، و الإخبار بالأحوال المستقبلة . حتى يقال فلان ألمعي ، و فلان محدس و نقاب و كأنما ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق " [٣]

و يضيف مسكويه : " فإذا بلغ الإنسان هذه الرتبة ، فقد قارب البلوغ إلى غاية أفقه الذي يتصل به إلى أفق الملائكة – أعني الوجود الذي هو أعلى من الوجود الإنساني – و لم يبق بينه و بين مرتبة عليين إلا درجات يسيرة يدركها " [٤]

---

[١]- أرى أن هاهنا سقطا و أن صوابه حتى تستقيم العبارة : " و إن كانت شريفة بالنظر لما قبلها "

[٢]- السابق : ص ١١٦ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٦٤ – ٢٦٥ ، نشرة د فؤاد .

[٣]- السابق : ص ١١٧ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٦٦ ، نشرة د فؤاد .

[٤]- السابق : ص ١١٧ – ١١٨ ، نشرة د عضيمة . نفس الموضع ، نشرة د فؤاد .

و من خلال ذلك يتبين أن مسكويه ، قد اتخذ من نظريته في اتصال أنواع الموجودات ، حيث تتوزع وتتدرج الفوارق في داخل كل قسم منها ، و تتضاءل عند أطرافها و يقترب بعضها من بعض – و هي نظرية فلسفية طبيعية – أساسا بنى عليه نظريته في النبوة ؛ إذ برهن من خلالها على إمكان النبوة و تحققها ، و اتخذ منها وسيلة لفهمها و الوقوف على حقيقتها .

و كما افتتح مسكويه كلامه عن الاتصال بين أنواع الموجودات مبينا ارتباطه بنظريته في النبوة ، فإنه اختتم كلامه عنها أيضا مؤكدا هذا الارتباط فيقول : " و إذا رتبنا قوى العالم الصغير ، و شرحنا اتصال قواه بعضها ببعض ، و كيف ترتقي قوة الحواس منه إلى ما هو أعلى منها ، و منها إلى ما بعدها حتى يجاور الملك و يناسبه و يستمد منه ، فهناك تتبين غاية أفق الإنسانية ، و نهاية شرفه ، و كيفية مرتبته ، و اتصال الروح المسمى في القرآن : روح القدس . و به يطلع الناظر في هذه المراتب على صورة الوحي و يفهمه ، و يعرف شرف الرسالة و علو درجة النبوة " (١)

مدى أصالة مسكويه في نظريته عن اتصال أنواع الموجودات من حيث علاقتها بنظريته في النبوة

تناولت في دراسة سابقة عن مسكويه نظريته حول اتصال أنواع الموجودات – الكائنات الحية منها على وجه الخصوص – و تعرضت لمدى أصالته فيها ، و انتهيت من ذلك إلى أن " هذه الفكرة بهذا العرض الواضح و المنظم و العام ، لم يعرف عنها نسبتها إلى فيلسوف ما من فلاسفة اليونان، كما لم يعرف عنها نسبتها إلى فيلسوف إسلامي في عصر سابق على مسكويه ، إلا أن ثمة صعوبة تحيق بهذه القضية من ناحية أخرى، و هي أن نفس هذه الفكرة قد وجدت في نطاق الفكر الإسلامي لدى مصدرين معاصرين لمسكويه ، بدرجة شبه يصعب معها الحكم بأنها نشأت مستقلة لدى كل منهم على حدة ، هما : إخوان الصفاء ، و حميد الدين الكرماني " (٢)

١- السابق : ص ١١٨ ، نشرة د عضيمة . نفس الموضع ، نشرة د فؤاد .
٢- الجوانب الطبيعية و الإلهية في فلسفة مسكويه – عرض و نقد ، ص ١١٠ .

وجزمت في تلك الدراسة بعدم تأثر مسكويه بحميد الدين الكرماني في هذا الخصوص ؛ لأن حميد الدين الكرماني صرح في كتابه الذي تناول فيه هذا الأمر بتاريخ تأليفه له ، حيث ذكر أنه " ألفه في سنة إحدى عشرة و أربعمائة في ديار العراق " [١] ، و مسكويه من المرجح أنه ألف كتابه الفوز الأصغر الذي تناول فيه هذه النظرية بين عامي ٣٦٧ هجرية و ٣٧٢ هجرية [٢] ، و على الرغم من أن مسكويه توفي بعد تاريخ تأليف حميد الدين الكرماني لكتابه بعشر سنوات " إلا أنه ليس هناك أي احتمال مهما كان ضئيلا ، لأن يكون ألف الفوز الأصغر أو التهذيب [٣] بعد ذلك التاريخ ؛ لأنه إبان هذا التاريخ كان قد جاوز التسعين عاما " [٤]

إلا أني توقفت في تلك الدراسة عن الجزم أو الترجيح فيما يتعلق بمدى تأثر مسكويه أو إخوان الصفاء أحدهما بالآخر في هذا الأمر ؛ لأن الشواهد و الدلائل المتعلقة بهذا الصدد لا تكفي لتحديد الأسبق منهما تاريخيا في تدوين فكرته [٥]

لكن البحث في تلك الدراسة لهذه القضية (المتعلقة بمدى أصالة مسكويه في نظريته عن اتصال أنواع الموجودات و الحية منها على وجه الخصوص) كان لتلك النظرية في ذاتها ، لا من حيث صلتها بنظرية النبوة عنده .

أما هذا البحث (و هو يعنى في هذا الخصوص بمدى أصالة مسكويه في نظريته عن اتصال أنواع الموجودات من جهة صلتها بنظرية النبوة عنده ، و توظيفه للفكرة الأولى في خدمة فكرته الثانية) فإنه يمكن الجزم فيه بأصالة مسكويه من هذه الجهة في مقابلة إخوان

---

[١]- السابق ، ص ١٢١ . و انظر : راحة العقل ، ص ٤٠ ، حميد الدين الكرماني ، تحقيق و تقديم / د محمد كامل حسين – د محمد مصطفى حلمي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، سلسلة مخطوطات الفاطميين ، العدد ٩ .

[٢]- انظر : الجوانب الطبيعية و الإلهية في فلسفة مسكويه – عرض و نقد ، ص ١١٦ – ١١٧ .

[٣]- هو كتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه ، و هو من كتبه التي تناول فيها هذه النظرية أيضا .

[٤]- الجوانب الطبيعية و الإلهية في فلسفة مسكويه – عرض و نقد ، ص ١٢١ .

[٥]- راجع تفصيل ذلك في : المرجع السابق ، ص ١١٦ – ١١٩ .

الصفاء ؛ لأن إخوان الصفاء كان مقصدهم عندما تناولوا فكرة اتصال أنواع الموجودات ، الحديث عن هذه النظرية في ذاتها ، مع التعرض في بدايتها لدلالتها على وحدانية الخالق ، إذ يقولون : " و اعلم يا أخي أيدك الله و إيانا بروح منه ، بأن الباري – جل ثناؤه – لما أبدع الموجودات و اخترع الكائنات ، جعل أصلها كلها من هيولى واحدة ، و خالف بينها بالصور المختلفة ، و جعلها أجناسا و أنواعا مختلفة متفننة متباينة ، و قوى ما بين أطرافها ، و ربط أوائلها و أواخرها بما قبلها [و بعدها] (١) رباطا واحدا على ترتيب و نظام ؛ لما فيه من إتقان الحكمة و إحكام الصنعة ؛ لتكون الموجودات كلها عالما واحدا منتظما نظاما واحدا و ترتيبا واحدا ؛ لتدل على صانع واحد " (٢)

كما أنهم صرحوا بذلك أيضا عندما تعرضوا بالقول لاتصال آخر مرتبة الإنسان بأول مرتبة الملائكة ، إذ يقولون : " و نبين أيضا أن آخر مرتبة الحيوان متصل بأول مرتبة الإنسان ، و آخر مرتبة الإنسان متصل بأول مرتبة الملائكة الذين هم سكان الهواء و الأفلاك و أطباق السماوات ؛ ليكون في ذلك بيان و دليل لمن كان له قلب صاف و نفس زكية و عقل راجح ، على كيفية ترتيب الموجودات و نظام الكائنات عن علة واحدة و مبدأ واحد " (٣)

فلديهم توظيف للنظرية للدلالة على الألوهية ، و لا يوجد لديهم توظيف لها – كما هي الحال عند مسكويه – للدلالة على النبوة .

أما بالنسبة لمسكويه ، فإن السياق الذي استعرض فيه هذه النظرية و ما ذكره صريحا مؤكدا في بدايتها و نهايتها – كما سبق بيانه – يبين أن مقصوده الأساسي من ذكره لها ، إنما كان توظيفها في بيان نظريته في النبوة و الدلالة عليها .

و بالتالي فإنه يمكن القول بأن مسكويه كان أصيلا في هذه النظرية (اتصال أنواع الموجودات) من هذه الجهة (علاقتها بنظرية النبوة) بالنسبة لكل من سواه ، بنفس القدر الذي يمكن القول فيه بأنه كان

١- أضفتها للسياق إذ ارتأيت أن المعنى لا يتم إلا بها .

٢- رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء ، الجزء الثاني ، ص ١٦٦ – ١٦٧ ، دار بيروت للطباعة و النشر ، بيروت ، سنة ١٤٠٣ هجرية – ١٩٨٣م .

٣- السابق ، نفس الجزء ، ص ١٧٨ – ١٧٩ .

أصيلا في نظرية النبوة من هذه الجهة (الاعتماد فيها على نظرية اتصال أنواع الموجودات) ، و الفارابي و هو أسبق و أشهر من عرف عنه صياغة نظرية النبوة على نحو فلسفي ، لم يكن لديه مثل هذا التأسيس لنظرية النبوة اعتمادا على نظرية اتصال أنواع الموجودات .

تقييم و نقد الربط بين نظرية اتصال أنواع الموجودات و نظرية النبوة

قام مسكويه في ثنايا تناوله لنظرية النبوة ، باستدعاء و استقدام نظرية طبيعية ، ترى أن الفوارق في الخصائص و التفاضل في الصفات ، بين مراتب الموجودات الجسمانية المكونة من العناصر البسيطة (الجماد و النبات و الحيوان و الإنسان) فوارق تدريجية ، تتراكم و تتزايد شيئا فشيئا داخل كل مرتبة من هذه المراتب ، بحيث يتصل آخر كل نوع من هذه المراتب بأول النوع في المرتبة التي تليه ، و تمثل نقاط تلاقي و اتصال بين المراتب الرئيسية لهذه الموجودات (الجماد و النبات و الحيوان و الإنسان) ، و هي نظرية طبيعية ترى في ذلك عوضا عن تصور هذه المراتب الرئيسية جزرا منفصلة بينها فوارق حادة و تفاضل كبير لا يمكن تجاوزه أو الاتصال فيه .

و قد تكون هذه النظرية في ذاتها صائبة أو لا تكون ، هذا أمر يتجاوز نطاق هذا البحث ، لكن مسكويه قام بتوظيفها توظيفا مبتكرا في خدمة نظريته عن النبوة ، حين اتخذ منها دليلا و برهانا على إمكان النبوة و تحققها ؛ لأنها تمضي وفق مقتضيات هذه النظرية العامة التي تقرر الاتصال بين مراتب الموجودات ، فكما هي الحال بين مراتب الجماد و النبات و الحيوان و الإنسان فيما بين بعضها البعض ، كذلك هي الحال أيضا بين مرتبة الإنسان و مرتبة الملائكة ، فهناك تفاوت و تفاضل تدريجي يتراكم و يتزايد شيئا فشيئا بين قبائل و شعوب الإنسان ثم بين أفراده ، بحيث يتصل آخر المرتبة الإنسانية بأول مرتبة الملائكة ، و عند هذا التلاقي و الاتصال يكون فيما يكون عنه النبوة و الوحي و ما يتعلق بهما .

لكن هذا الطرح الذي قدمه مسكويه يواجه عدة إشكاليات عميقة :

فمن ناحية : فإن قضية النبوة من البداية منحصرة في العلاقة و الاتصال بين مرتبة الإنسان و الملأ الأعلى ، و هي تقوم على أساس أن هذا الاتصال لا يتيسر لعموم الناس ، و إنما يختص الله به البعض ، كما قال جل شأنه : " و ما كان الله ليطلعكم على الغيب و لكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله و رسله " [١] ، و التفاوت و التفاضل بين أفراد الإنسان في شتى الصفات و الخصائص و المجالات – دون أن يخرج ذلك أحدا منهم عن ماهية الإنسان – هي قضية واضحة و بينة بذاتها يعلمها جميع الناس علما ضروريا مباشرا ؛ و لذلك فقد استند إليها الذكر الحكيم في معرض رده على المشركين الذين طالبوا بأن تكون النبوة فيمن يرونه هم جديرا بها ، إذ يقول الحق تبارك و تعالى : " أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا و رحمة ربك خير مما يجمعون " [٢]

فالله – سبحانه و تعالى – قد فاضل بين البشر في كل شئون الدنيا ، و خص بعضهم فيها دون بعض إلى أن يصل الأمر إلى أن يملك بعضهم بعضا و يسخره ، و هذا أمر مشاهد و محسوس ، فمن باب أولى شأن النبوة التي هي أجل و أعلا من ذلك ، يختص الله – سبحانه – بها من يشاء من عباده .

و النبوة في ذاتها أمر لا يخرج عن مقتضى الإنسانية و لا يناقضه ، و مجرد تصورها تصورا حقيقيا يكفي للجزم بإمكانها ، فالنبي هو بشر اختصه الله بوسيلة معينة في التلقي عنه لا يشركه فيها غيره من الناس ، و اختصه الله كذلك بكونه وسيلة التلقي عنه – سبحانه – لكل من سواه من الناس ، فالاختصاص – بشكل أساسي– هو في وسيلة التلقي للنبي و للناس عن الله ، و ليس في مضمون و محتوى التلقي ؛ لأن النبي مأمور بتبليغه للناس كما قال الحق سبحانه : " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك و إن لم تفعل فما بلغت رسالته و الله يعصمك من الناس " [٣] ، و مضمون هذا التلقي و محتواه هو كلام و خطاب يفهمه الناس و يعقلونه .

---

[١]- آل عمران : ١٧٩ .
[٢]- الزخرف : ٣٢ .
[٣]- المائدة : ٦٧ .

و القرآن الكريم استند إلى هذه الدلالة في رده و إنكاره على تعجب و استبعاد الكافرين لأمر النبوة ، إذ يقول الحق تبارك و تعالى : " آلر * تلك آيات الكتاب الحكيم * أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس و بشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم قال الكافرون إن هذا لساحر مبين " [1] ، فالنبي بشر يبلغ بشرا بكلام يفهمه البشر ، و اختص عنهم بوسيلة تلقيه عن الله ، و بكونه وسيلة لهم للتلقي عن الله ، و إذا أضيف إلى ذلك أن اختصاص الله بعض عباده بشيء دون سواهم ، هو أمر مشاهد محسوس في كل شئون الحياة كما قررت آية سورة الزخرف ، لكان مجرد تصور ذلك كافيا للقطع بإمكان النبوة ، دون أن يحتاج الأمر إلى ذلك الاستدلال المطول من استقراء أحوال الموجودات و استنباط الروابط بين مراتبها .

فاستدلال مسكويه في هذا المقام – بصرف النظر عن صحة النتيجة التي انتهى إليها – يعتريه القصور في ذاته ؛ لأنه استدلال بالخفي على الجلي ، و النتيجة فيه أسبق و أوضح في العلم بها من المقدمات التي ساقها ، و هذا قلب لأوضاع الاستدلال ، كما أن فيه تطويلا للمقدمات دون داع ، مما يفتح المجال للنزاع و التشكيك فيها و الاختلاف حولها ، و ذلك بعكس منهج القرآن في الاستدلال في هذا المقام ، و الذي اعتمد على المقدمات الجلية الواضحة التي تؤدي للمطلوب بأقصر طريق دون إسراف أو تطويل .

و من ناحية أخرى : فإن النتيجة التي انتهى إليها هذا الاستدلال الذي اعتمد عليه مسكويه في هذا المقام ، تقضي بأن آخر مرتبة الإنسانية و منهم الأنبياء يكون اتصالهم بأول مرتبة الملائكة دون سواها ، و هذا الذي صرح به مسكويه ، و تقتضيه كذلك نظريته العامة في الاتصال بين مراتب الموجودات التي اعتمد عليها بهذا الخصوص في كل مرحلة من مراحلها ، يصادم تماما تصور النبوة كما جاء في القرآن الكريم و السنة النبوية .

فنبي الله موسى – عليه السلام – قد تلقى عن الله مباشرة في بعض المواطن ، و تجاوز كل مرتبة الملائكة أعلاها و أدناها ، كما يقول

---

[1]- يونس : ١ – ٢ .

الحق تبارك و تعالى : " و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه " [١] و كما يقول جل شأنه : " و كلم الله موسى تكليما " [٢]

و قد حصل مثل ذلك لنبينا – صلى الله عليه و سلم – ليلة الإسراء و المعراج ، حين فرض الله عليه و على أمته الصلاة ، إذ يقول صلى الله عليه و سلم : " ففرض الله – عز و جل – على أمتي خمسين صلاة ، فرجعت بذلك حتى مررت على موسى ، فقال : ما فرض الله على أمتك ؟ قلت : خمسين صلاة ، قال : فارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك ، فراجعني فوضع شطرها ، فرجعت إلى موسى قلت : وضع شطرها ، فقال : راجع ربك فإن أمتك لا تطيق ، فراجعت فوضع شطرها ، فرجعت إليه فقال : ارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك ، فراجعته فقال : هي خمس و هي خمسون ، لا يبدل القول لدي ، فرجعت إلى موسى فقال : راجع ربك ، فقلت : استحييت من ربي . . . . " [٣]

و قد عدد القرآن الكريم أصناف الوحي فقال : " و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم " [٤] ، و هي تشمل فيما تشمل تحديث الله لنبيه مباشرة من وراء حجاب ، و هو غير الوحي عن طريق رسول الوحي من الملائكة .

و فوق ذلك أيضا فإن أنبياء الله حين يتلقون الوحي بواسطة مرتبة الملائكة ، يتلقونه تحديدا بواسطة رسول الوحي المختص بذلك ، و هو جبريل عليه السلام ، و جبريل عليه السلام ، هو أعلا مراتب الملائكة و أقربها إلى الله – عز و جل – كما دل على ذلك القرآن و السنة ، و ليس أدناها كما تقضي به نظرية مسكويه .

---

[١]- الأعراف : ١٤٣ .
[٢]- النساء : ١٦٤ .
[٣]- متفق عليه من حديث أنس بن مالك – رضي الله عنه – أخرجه الإمام البخاري في صحيحه ، كتاب الصلاة ، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء ، رقم ٣٤٩ . و أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه و سلم إلى السماء و فرض الصلوات ، رقم ١٦٢ . و اللفظ للإمام البخاري .
[٤]- الشورى : ٥١ .

يقول الحق تبارك و تعالى في شأن جبريل عليه السلام : " إنه لقول رسول كريم * ذي قوة عند ذي العرش مكين * مطاع ثم أمين " [١] كما أن الحق تبارك و تعالى قد خصه بالذكر مرة بمفـرده و ذلك في قوله : " و إن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه و جبريل و صالح المؤمنين و الملائكة بعد ذلك ظهير " [٢] ، و مرة مع ميكائيل عليه السلام ، و ذلك في قوله : " من كان عدوا لله و ملائكته و رسـله و جـبريل و ميكال فإن الله عدو للكافرين " [٣] ، و لم يكتف الحق – تبارك و تعالى – بدخوله في الذكر العام للملائكة في كلا الموضعين .

و قد ذكر الحق – تبارك و تعالى – أنه فاضل بين ملائكته في الخلق إذ يقول : " الحمد لله فاطر السماوات و الأرض جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى و ثلاث و رباع يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير " [٤] ، و قد جاء في الصحيح عن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – في تفسير قوله تعالى ، في شأن نبيه صلى الله عليه و سلم " فكان قاب قوسين أو أدنى " [٥] : " أنه رأى جبريل له ستمائة جناح " [٦]

كما يدل على مكانة جبريل – عليه السلام – بين الملائكة و قربه من ربه ، قول النبي صلى الله عليه و سلم : " إذا أحب الله العبد نادى جبريلَ إن الله يحب فلانا فأحبه فيحبه جبريل ، فينادي جبريل في أهل السماء إن الله يحب فلانا فأحبوه ، فيحبه أهل السماء ، ثم يوضع له القبول في الأرض " [٧] ، و قوله صلى الله عليه و سلم : " إن الله إذا تكلم بالوحي سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسة على الصفا

---

[١]- الانفطار : ١٩ – ٢١ .
[٢]- التحريم : ٤ .
[٣]- البقرة : ٩٨ .
[٤]- فاطر : ١ .
[٥]- النجم : ٩ .
[٦]- متفق عليه : أخرجه الإمام البخاري في صحيحه ، كتاب بدء الخلق ، باب ذكر الملائكة ، رقم ٣٢٣٢ . و أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب في ذكر سدرة المنتهى ، رقم ١٧٤ .
[٧]- متفق عليه من حديث أبي هريرة – رضي الله تعالى عنه – أخرجه الإمام البخاري في صحيحه ، كتاب بدء الخلق ، باب ذكر الملائكة ، رقم ٣٢٠٩ . و أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ، كتاب البر و الصلة و الآداب ، باب إذا أحب الله عبدا حببه إلى عباده ، رقم ٢٦٣٧ . و اللفظ للإمام البخاري .

فيصعقون ، فلا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبريل ، فإذا جاءهم فزع عن قلوبهم ، فيقولون : يا جبريل ماذا قال ربك ؟ فيقول : الحق ، فينادون الحق الحق " [١]

كل ذلك يدل على أن اتصال الأنبياء و هم أعلى مرتبة الإنسان ، يكون بأعلى و آخر مرتبة الملائكة ، لا بأولها و أدناها كما زعم مسكويه ، و كما تقضي بذلك نظريته التي تبناها و استدل من خلالها على إمكان النبوة و تحققها .

[١] - أخرجه الإمام ابن حبان في صحيحه ، باب ذكر وصف أهل السماوات عند نزول الوحي ، رقم ٣٧ . و أخرجه الإمام أبو داود في سننه ، باب إذا تكلم بالوحي سمع أهل السماء ، رقم ٤٧٣٨ . كلاهما من حديث عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – و إسناده صحيح ، و اللفظ للإمام ابن حبان .

المبحث الثاني : الأفلاك السماوية و علاقتها بنظرية النبوة

الأفلاك السماوية و علاقتها بنظرية النبوة عند مسكويه

يعقد مسكويه في ثنايا تناوله لنظرية النبوة فصلا يوضح فيه الفرق بين النبوة و الكهانة ، يقول فيه عن الكهانة : " إن هذه القوة من قوى النفس أكثر ما تظهر ، في أوقات الأنبياء عليهم السلام ، و قبيل ورودهم " (١) و يعلل مسكويه ذلك فيقول : " و ذلك أن الفلك إذا أخذ يتشكل بشكل ما يتم به في العالم حدث عظيم أو يكمل به أمر كبير ، عرض بين ابتداء ذلك الشكل و آخره الذي هو غايته و تمامه ، أحداث كثيرة في الأرض شبيهة بما يريد أن يتم ، و لكنها تكون غير تامة ؛ لأن سببها أيضا غير تام ، فإذا استكمل ذلك الشكل في الفلك و صار إلى غايته ، تم به في العالم ما يقتضيه ذلك الشكل " (٢)

و من خلال هذا التعليل يتبين أن مسكويه يربط النبوة و الكهانة بحركة الأفلاك السماوية ، فتوافق هذه الحركات بحيث يتخذ منها الفلك السماوي شكلا و صورة معينة ، توجب قوة معينة ينالها بعض أفراد النوع الإنساني ، إذ يضيف مسكويه فيقول : " فتصير تلك القوة التي يوجبها ذلك الشكل في شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة ، و تستوعب ذلك الشخص تلك القوة و تستوفيه على الكمال " (٣) ، ففكرة النبوة تتحقق عند مسكويه في هذه الحالة ، التي يتخذ فيها الفلك هذا الشكل المعين و هذه الصورة المخصوصة على نحو تام و كامل ، و بالتالي تصدر عن هذا الشكل القوة التي يوجبها على نحو تام و كامل أيضا ، وينال هذه القوة هذا الشخص أو هؤلاء الأشخاص الذين يكونون الأنبياء في تلك الفترة .

---

[١]- الفوز الأصغر : ص ١٣٦ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٨١ ، نشرة د فؤاد .
[٢]- السابق : نفس المواضع في كلتا النشرتين .
[٣]- السابق : نفس المواضع في كلتا النشرتين .

و أما الحالة التي تكون قبيل وصول هذا الشكل و تلك الصورة إلى التمام و الكمال ، أو التي تتلو و تعقب ذلك ، حيث إن هذا التمام و الكمال يزول و لا يدوم " و إنما يكون ذلك في ساعة قصـــيرة من الزمان ؛ لسرعة تبدل الأشكال في الفلك و كثرة حركاتها المختلفة " (١) ، ففي هذه الحالة تنشأ عن الشكل و الصورة بحسب نقصانها قوة ناقصة ، ينالها أشخاص آخرون تتحقق فيهم فكرة مسكويه عن الكهانة ، إذ يقول : " فأما من قرب من ذلك الشكل و لم يستوف – لتغيره بالحركة – فإنه يكون ناقص القوة بحسب بعده من الشكل " (٢)

و بذلك يتحقق عند مسكويه الفرق بين النبوة و الكهانة ، و ما يرتبه على ذلك من تفاصيل تتعلق بكل منهما .

إلا أن الذي يعنينا في هذا المقام ، هو أن مسكويه جعل النبوة مرتبطة بأحداث فلكية معينة ، أو بعبارة أخرى هي نتاج أو أثر لشكل معين أو صورة معينة ترسمها الحركات المتداخلة و المركبة لهذه الأفلاك ، و التي تتحقق في فترات زمنية متباعدة ، و إن كان مسكويه يرى أيضا أن هذا النظام يخضع للحكمة و التدبير الإلهي ، و هو ما أشار إليه حين قال عقب كلامه السابق : " و لذلك النبوة أكثر ما تظهر في الزمان الطويل لشخص واحد ، و ربما عرض في بعض الأزمنة أن يوحى إلى اثنين أو ثلاثة ، و ربما اجتمعوا في مدينة واحدة ، و ربما تفرقوا في عدة مدن ، بحسب ما تقتضيه المصلحة العامة و النظر الإلهي لكافة الناس " (٣)

لكن ما هي حقيقة هذا الشكل المعين أو الصورة المعينة المرتبطة بالنبوة ؟ و ما تفاصيل الحركات الفلكية التي تؤدي إليها ؟

لا يقدم مسكويه في هذا المقام و لا في غيره أي بيان بهذا الخصوص ، غاية ما هنالك أنه ذكر في مواضع أخرى من مؤلفاته ، في معرض تناوله لقضية الزمان ، حديثا مقتضبا عن حركة الأفلاك السماوية ، قال فيه : " الزمان المطلق هو معدود حركات الفلك الأعلى

١- السابق : نفس المواضع في كلتا النشرتين .
٢- السابق : نفس المواضع في كلتا النشرتين .
٣- السابق : ص ١٣٦ – ١٣٧ ، نشرة د عضيمة . نفس الموضع ، نشرة د فؤاد .

البسيط ، أعني الفلك التاسع الذي يدور في كل يوم و ليلة – و هو أربع و عشرون ساعة – دورة واحدة ، و أما الزمان المقيد فهو معدود حركات الأفلاك الأخر المنسوبة بعضها إلى بعض : كحركة فلك الشمس التي تتم دورها في كل ثلاثمائة و خمسة و ستين يوما و كسر و تسمى سنة ، و كحركة القمر التي تتم في قريب من ثلاثين يوما دورة واحدة و تسمى شهرا " [١]

فهناك حركة أولى للفلك الأعلى البسيط أو الفلك التاسع ، و الأفلاك السماوية تسعة في تصور مسكويه كما كانت في التصور الفلسفي السابق عليه ؛ إذ يقول سلفه الفارابي على سبيل المثال : " و الأجسام السماوية تسع جمل في تسع مراتب ، كل جملة يشتمل عليها جسم كري واحد " [٢]

هذا الفلك الأعلى البسيط الذي أسماه مسكويه بالفلك التاسع [٣] ، و أسماه الفارابي بالأول [٤] ، أو بالسماء الأولى [٥] ، هو المحرك للحركة التي يحدث عنها الليل و النهار .

و حركة هذا الفلك – كما يبين ذلك مسكويه في موضع آخر – تكون من المشرق إلى المغرب ، و تتحرك بها أيضا جميع الأفلاك الأخرى المنطوية فيه حركة تابعة لها في نفس الاتجاه من المشرق إلى المغرب ، فوق تحركها الحركة الخاصة بكل فلك منها ، إذ يقول : " إن الزمان الأعم الأشهر هو ما تحدثه دورة واحدة من الفلك الأقصى ، أعني الذي يدبر جميع الأفلاك و يحركها بحركة نفسه إلى غير جهة حركاتها ،

١- مقالة في النفس و العقل ، ص ٨٦ ، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : دراسات و نصوص في الفلسفة و العلوم عند العرب ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨١م .
٢- آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٩ .
٣- و ذلك باعتبار أن مسكويه قد ابتدأ تعداد الأفلاك من الأدنى (فلك القمر) إلى الأعلى (الفلك الأقصى) .
٤- آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٩ .
٥- السابق ، ص ٦١ . و ذلك باعتبار أن الفارابي قد ابتدأ تعداد الأفلاك من الأعلى (السماء الأولى) إلى الأدنى (فلك القمر) .

و ذلك من المشرق إلى المغرب من [نقطة] [١] مفروضة إلى أن يعود إليها ، و هو في أربع و عشرين ساعة " [٢]

أما فيما يتعلق بفلك الشمس ، فهو المحرك للحركة التي تنشأ عنها السنة الشمسية ، و حركته الخاصة به كما يبين مسكويه ، تكون من المغرب إلى المشرق ، عكـس الحركة العامة التي يتبع فيها الفلك الأقصى ، إذ يقول : " و ههنا زمان آخر تحدثه دورة أخرى تختص بها الشمس في سيرها ، و ذلك أن تبتدئ الشمس من نقطة مفروضة و تعود إليها بعينها بحركة نفسها دون تحريك المحرك الأول [٣] ، و هذه الدورة هي من المغرب إلى المشرق بخـلاف تلك ، و تتم الدورة الواحدة من هذه الحركة التي تخص الشمس في ثلاثمائة و خمسة و ستين يوما و ربع على التقريب ، و هذا هو زمان أيضا ، و لكنه منسوب إلى حركة الشمس نفسها ، و يسمى سنة " [٤]

و أما فيما يتعلق بفلك القمر ، فهو المحرك للحركة التي تنشأ عنها الشهور القمرية ، و حركته الخاصة به كما يبين مسكويه ، تكون أيضا من المغرب إلى المشرق ، عكس الحركة العامة التي يتبع فيها الفلك الأقصى ، إذ يقول : " و ههنا زمان آخر قد تعارفه الناس أيضا و اشتهر بينهم ، و ظهوره و إن لم يكن كظهور الشمس فهو تال له ، و هو ما يكون و يحدث بدورة واحدة من حركة القمر التي تخصه دون تحريك المحرك الأول ، و تتم الدورة الواحدة بهذه الحركة التي تخص القمر – و هي أيضا من المغرب إلى المشرق – في ثمانية و عشرين يوما ، و يسمى شهرا " [٥]

و باستثناء ذلك لا يقدم مسكويه في هذا المواضع و لا في غيرها – في حدود المصادر المتاحة حاليا لفلسفته – تفاصيل أخرى فيما يتعلق

١- أضفتها إلى السياق ؛ إذ ارتأيت أن المعنى لا يتم إلا بها .

٢- الهوامل و الشوامل ، ص ٨١ ، و هو عبارة عن أسئلة وجهها أبو حيان التوحيدي إلى مسكويه و إجابة مسكويه عنها ، تحقيق : د أحمد أمين – السيد أحمد صقر ، لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة ، سنة ١٣٧٠هـ – ١٩٥١م .

٣- المقصود به في هذا المقام الفلك الأقصى ، و ليس الله أو المبدأ الأول على نحو ما يرد التعبير عنه بذلك في مقام آخر في فلسفة مسكويه أو في فلسفة الفلاسفة الإسلاميين المتأثرين بأرسطو .

٤- السابق ، ص ٨٢ .

٥- السابق ، نفس الموضع .

بحركات كل من الفلك الأقصى و فلك الشمس و فلك القمر ، و مسكويه لم يقدم شيئا على الإطلاق فيما يتعلق بحركة غيرها من الأفلاك ، إلا ما يفهم منه أن لها حركات خاصة بها ، تتجه فيها إلى غير الجهة التي تتبع فيها حركة الفلك الأقصى من المشرق إلى المغرب ، أي أنها تتحرك الحركة الخاصة بها من المغرب إلى المشرق ، شأنها في ذلك شأن فلك الشمس و فلك القمر .

و يبدو أن مسكويه قد سلك هذا المسلك عند حديثه عن الأفلاك و حركاتها ؛ لأنه كان مهتما فيما ذكره منها ببحث قضية الزمان ، فاقتصر من ذلك على ما يفيد بحثه لهذا الجانب ، و لم يكن معنيا فيها ببيان التفصيلات التي أهملها عند حديثه عن النبوة و علاقتها بهذه الأفلاك و حركاتها .

مدى أصالة مسكويه في رأيه حول ارتباط النبوة بتأثيرات فلكية

إن تقديم تصور دقيق و كامل لهذه القضية ، لا يتأتى إلا من خلال محاولة تصنيف مجمل الآراء التي قيلت أو التي يمكن أن تقال ، حول تأثير الأجرام السماوية و حركاتها الفلكية في الأحداث التي تحدث على الأرض ، و حدود هذا التأثير و مداه ، انتهاء إلى الرأي الذي يقول بأنها تؤثر في النبوة بوجه ما من وجوه التأثير .

و هي قضية يتسع مجال القول فيها في ذاتها ، لكن هذا البحث سيقتصر منها على ما يخدم موضوعه ، و يتبين به مدى أصالة مسكويه فيما ذهب إليه :

الرأي الأول : و هو يتمثل في الاعتقاد بأن الأجرام السماوية لها تأثير من جوانب معينة محددة على أحداث أرضية معينة محددة ، و ذلك بعد العلم بهذا التأثير و الوقوف عليه عن طريق الحس و المشاهدة ، أو الاستدلال العقلي الصحيح المستند إلى الحس و المشاهدة ، و ذلك : كتأثير التغيرات في موقع الأرض من الشمس على حدوث الليل و النهار و الصيف و الشتاء و ما يرتبط بذلك من أثر بالغ على حياة الإنسان و الحيوان و النبات ، و كتأثير حركة القمر على المد و الجزر في البحار .

و هذا الاعتقاد قدر عام يشترك العقلاء جميعا مؤمنهم و ملحدهم على السواء في الإقرار به ، غاية ما هنالك أن الملحد يعتقد في الأفلاك السماوية أنها تؤثر هذا التأثير المعلوم بنفسها ، و المؤمن يعتقد فيها أنها تؤثر بإذن ربها ، الذي خلقها على ما هي عليه و سخرها أسبابا لما هي أسباب له .

و الله – سبحانه و تعالى – قد جزم في كتابه الكريم بأنه قد جعل النجوم رجوما للشياطين ، فقال سبحانه : " و لقد زينا السماء الدنيا بمصابيح و جعلناها رجوماً للشياطين " [1] فأثبت لها سبحانه تأثيرا معينا على أمر معين ، و هي كونها مصابيح يهتدي البصر بها ، و ذلك نظير قوله جل شأنه : " و علامات و بالنجم هم يهتدون " [2] ، و هذا أمر يعلم بالحس و المشاهدة ، مع كونها رجوما للشياطين ، و هذا أمر يعلم بالوحي المعصوم .

الرأي الثاني : و هو يتمثل في الاعتقاد بأن الأجرام السماوية أصل ومصدر لكل ما يقع على الأرض من كون و فساد و آثار طبيعية ، و أن ذلك يمكن العلم به و الوقوف عليه على وجه كلي لا على وجه جزئي مفصل ، و على طريقة المبادئ و الأوائل لا على طريقة النهايات و الأواخر .

و هذا الاعتقاد كان مبثوثا في كتاب أثولوجيا أو الربوبية [3] ، و الذي كان له أثر واسع النطاق في الفكر الإسلامي منذ عصر سابق على

---

[1]- سورة الملك : آية ٥ .

[2]- سورة النحل : آية ١٦ .

[3]- كتاب أثولوجيا أو الربوبية هو عبارة عن تلخيص لأجزاء من التساعات الرابعة و الخامسة و السادسة لأفلوطين ، و تألف من هذه الخلاصة الممزوجة هذا الكتاب الذي عرف بهذا الاسم و نسب إلى أرسطو لا إلى صاحبه الحقيقي ، و ترجمه إلى العربية منسوبا هذه النسبة : عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي ، و ذكر فيه أنه بتفسير فرفريوس الصوري ، و أصلح الكندي هذه الترجمة للخليفة أحمد بن المعتصم . انظر في ذلك : مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لنشرته لكتاب : أفلوطين عند العرب – تحقيق و تقديم ، ص ٢ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧٧م . و انظر أيضا : كتاب أثولوجيا ، ص ٣ ، منشور ضمن كتاب أفلوطين عند العرب .

مسكويه [1] ، و هذا الكتاب يدور قسم كبير منه على إشكالية كيفية صدور هذه الكثرة من الموجودات عن المبدأ الأول – الذي هو واحد بسيط لا كثرة فيه بوجه من الوجوه – و الكتاب يعالج هذه المشكلة على أساس فكرة الوساطة و تقسيم الموجودات إلى مراتب ، كل مرتبة منها صادرة عن ما قبلها ، و يصدر عنها ما بعدها .

و الكتاب يتضمن فصلا كاملا عن الكواكب ، و هو يقرر " أن الكواكب هي كالأداة الموضوعة المتوسطة بين الصانع و الصنعة " [2] ، و يقرر الكتاب أيضا في رده على من يرى أن العالم كله يفعل بعضه في بعض و ينفعل بعضه عن بعض فيقول : " فإن قال قائل : فالعالم إذن كله بأسره ينفعل و يقبل بعضه الآثار من بعض ، قلنا : قد قلنا مرارا إن العالم الأرضي هو الذي ينفعل ، و أما العالم السماوي فإنه يفعل و لا ينفعل ، و إنما يفعل في العالم الأرضي أفاعيل طبيعية ليس فيها فعل عرض " [3] .

فالعالم السماوي الجسمي الذي هو مرتبة أعلى في الوجود من العالم الأرضي الجسمي ، هو الذي يباشر التأثير و الفعل لكل الأفعال الطبيعية التي فيه ، و هي نتيجة تبدو حتمية في إطار النسق العام لنظرية الوساطة ، و إذا كان صحيحا أن في الموجودات الأرضية – بداية من العناصر الأولى فما فوقها – قوى يفعل بعضها في بعض و ينفعل بعضها عن بعض ، فالكتاب يفسر ذلك بما لا يخرج عن الاعتقاد بأن الأجرام السماوية أصل ومصدر لكل الأحداث الأرضية الطبيعية فيقول : " و نقول : إن في الأشياء الأرضية قوى تفعل أفاعيل عجيبة ، و إنما نالت القوى من الأجرام السماوية ؛ لأنها إذا فعلت أفاعيلها فإنما تفعلها بمعونة الأجرام السماوية " [4]

و الفارابي بدوره و هو سابق على مسكويه ، و بما له من تأثير كبير في الفلسفة الإسلامية ، ينحو هذا المنحى ، و هو أمر يبدو متسقا مع تبنيه لنظرية الوساطة في صدور الموجودات عن المبدأ الأول ، و تقسيمه لها إلى مراتب ، فحين ينتهي بالفارابي الحديث عن نظريته في

---

[1]- انظر : مقدمة كتاب أفلوطين عند العرب ، ص ٩ .
[2]- أثولوجيا ، ص ٧٤ .
[3]- السابق ، ص ٧٩ .
[4]- السابق ، ص ٧٨ .

الوجود إلى مرتبة الأجرام السماوية يقول : " و الأجسام السماوية كثيرة ، و هي تتحرك باستدارة حول الأرض أصنافا من الحركات كثيرة ، و يلحق جميعها قوة السماء الأولى و هي واحدة ؛ فلذلك تتحرك كلها بحركة السماء الأولى ، و لها قوى أخر تتباين فيها و تختلف بها حركاتها " ، و يضيف فيقول : " ثم تلحق الأجسام السماوية لأجل اختلاف أوضاع بعضها من بعض ، و لأجل اختلاف أوضاعها من الأرض أن تقرب أحيانا من الشيء و تبعد أحيانا ، و أن تجتمع أحيانا و تفترق أحيانا ، و تظهر أحيانا و تستتر أحيانا ، و يعرض لها أن تسرع أحيانا و تبطئ أحيانا ، و هذه متضادات ليست في جوهرها ، و لكن في إضافاتها بعضها إلى بعض ، أو في إضافاتها إلى الأرض ، أو في إضافاتها إلى الأمرين جميعا " [١]

و الفارابي يبين هذا المعنى في موضع آخر فيقول : " و للأجسام السماوية كلها أيضا طبيعة مشتركة و هي التي صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول منها ، حركة دورية في اليوم و الليلة " ، و يضيف فيقول : " و بينها أيضا تباين في جوهرها من غير تضاد مثل : مباينة زحل للمشترى ، و كل كوكب لكل كوكب ، و كل كرة لكل كرة . ثم يلحقها كما قلنا تضاد في نسبها و أن تتبدل تلك النسب و متضاداتها و تتعاقب عليها " [٢]

و من خلال هذا التحليل الذي قدمه الفارابي لطبيعة الأجرام السماوية ، يتبين أنه صنف هذه الطبيعة ثلاثة أصناف : فهناك طبيعة مشتركة بينها جميعا ناتجة عن كون جميع هذه الأجرام لها حركة تتبع فيها حركة الجرم الأول منها (السماء الأولى) ، و هناك طبيعة متباينة في الجوهر لكل منها ناتجة عن اختلاف كل جرم منها في ذاته عن الآخر ، و هناك طبيعة متباينة في العرض ناتجة عن اختلاف أوضاع كل منها من الآخر و أوضاع كل منها من الأرض أثناء حركة كل جرم منها الحركة التي تخصه .

فها هنا ثلاث قوى طبيعية ناتجة عن الأجرام السماوية ، و إليها يسند الفارابي كل وجود و فعل و تأثير في العالم الأرضي (عالم الكون

١- كتاب السياسة المدنية ، ص ٥٥ ، تحقيق و تقديم د فوزي متري نجار ، دار المشرق ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٩٣م .
٢- آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ .

و الفساد) فيقول : " فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها و جود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها ، و عن اختلاف جواهرها وجود أجسام كثيرة مختلفة الجوهر ، و عن تضاد نسبها و إضافاتها وجود الصور المتضادة " [١] ، و بعد أن أخذ الفارابي في سرد تفاصيل كثيرة بهذا الخصوص ينتهي فيقول : " فيلزم عنها و جود سائر الأجسام " [٢]

و إذا كان الفارابي يقر بوجود تأثير للموجودات الأرضية بعضها في بعض ، فإنه لا يقر بذلك إلا من خلال اعتبارها وسائط و آلات للأجرام السماوية فيقول : " و الفاعل الأول الذي يحركها نحو صورها و يحفظها عليها إذا حصلت لها هو الجسم السماوي و أجزاؤه ، و يفعل ذلك على وجوه : منها أن يحرك بغير توسط و بغير آلة شيئا منها إلى الصورة التي بها وجوده ، و منها أن يعطي المادة قوة تنهض بها من تلقاء نفسها فتتحرك نحو الصورة التي بها وجودها ، و منها أن يعطي شيئا ما قوة يحرك ذلك الشيء بتلك القوة شيئا آخر غيره إلى الصورة التي بها وجود ذلك الآخر . . . " [٣] ، و قد يقتصر الأمر على وسيط واحد و قد تتعدد الوسائط [٤] ، لكنها جميعا استمدت ما هي عليه من قوى من الأجرام السماوية ، و فوق ذلك فإن الأجرام السماوية تكون معينة لها على استخدام هذه القوى أو عائقة فيقول : " ثم لم تكتف بهذه القوى التي جعلت في كل نوع منها في أن تفعل أو تحفظ وجودها ، دون أن صارت الأجسام السماوية أيضا بأصناف حركاتها ، يعين بعضـــها على بعض ، و يعوق فعل بعضـــها عن بعض ، على تبادل و تعاقب " [٥]

لكن هذا الرأي و إن كان يزعم إرجاع كل الحوادث الأرضية الجسمانية إلى تأثير الأجرام السماوية ، و إن كان يزعم أيضا الوقوف على العلم بكيفية هذا التأثير على وجه كلي و على طريقة الأسباب و المبادئ – على النحو الذي سبق بيانه – إلا أنه لا يتعدى ذلك إلى الزعم بإمكانية الوقوف على العلم بهذا التأثير – إمكانا حقيقيا و ليس مجرد فرض صوري – في كل الأمور الجزئية المعينة ، بحيث يمكن الاستدلال بحركات الأجرام السماوية على كل أو أغلب ما مضى و ما

١- السابق ، ص ٧٦ .
٢- السابق ، ص ٧٧ .
٣- السياسة المدنية ، ص ٦٠ .
٤- السابق ، نفس الموضع .
٥- السابق ، ص ٦٢ .

يحدث و ما يستقبل من أعيان هذه الحوادث الأرضية و جزئياتها ، على النحو الذي يدعيه المتعلقون بما سمي علم أحكام النجوم .

و يتضح موقف الفارابي بهذا الصدد من خلال ما ذكره في كتابه (إحصاء العلوم) عن علم النجوم ، إذ يقول : " و أما علم النجوم فإن الذي يعرف بهذا الاسم علمان : أحدهما : علم أحكام النجوم ، و هو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث في المستقبل و على كثير مما هو موجود الآن و على كثير مما تقدم . و الثاني : علم النجوم التعليمي ، و هو الذي يعد في العلوم و في التعاليم . و أما ذاك فإنه يعد في القوى و المهن التي بها يقدر الإنسان على الإنذار بما سيكون ، مثل : عبارة الرؤيا ، و الزجر ، و العرافة ، و أشباه هذه القوى " [١]

و من الواضح من خلال هذا النص أن الفارابي لا يعد العلم بأحكام النجوم – على النحو الذي بينه – من جملة العلوم الحقيقية ، بخلاف علم النجوم الذي هو من جملة علوم التعاليم ، و الذي يفحص عن الأجسام السماوية من جهة أشكالها و مقاديرها و حركاتها و عن الأرض و أقاليمها [٢] ، و إنما عد العلم بأحكام النجوم من قبيل الصنائع العملية التي تعتمد على الظنون التخمينية .

و في كل الأحوال فإن كلا من هذين العلمين ، هما من العلوم الجزئية التي تعنى ببحث التفاصيل الجزئية المعينة المتعلقة بموضوعها ، و هما بذلك يتجاوزان ما قرره الفارابي فيما يتعلق بالأجرام السماوية و تأثيراتها على الحوادث الأرضية ، عند تناوله لنظريته في صدور الموجودات ؛ لأنه في تناوله حينذاك ، تناولها في نطاق كونها موضوعا من موضوعات الفلسفة الأولى أو الميتافيزقا أو العلم الإلهي ، و هو نطاق يعنى فيه ببحث المبادئ و الكليات .

و يؤكد الفارابي هذا الموقف في مقالته (فيما يصح و ما لا يصح من أحكام النجوم) و إن كان قد قسم الموضوع تصنيفا مختلفا ، حيث صنف أحكام النجوم في هذه المقالة تصنيفا يندرج فيه كلا القسمين السابقين لعلم النجوم : التعليمي ، و الحكمي . فيقول : " الأحكام النجومية

---

[١]- إحصاء العلوم ، ص ٨٤ ، تحقيق و تقديم و تعليق د عثمان أمين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٤٩م .
[٢]- انظر السابق : ص ٨٤ – ٨٦ .

مشتركة : لما هي ضرورية كالحسابات و المقاديريات منها ، و لما هي ممكنة على الأكثر كالتأثيرات الداخلة في الكيف ، و لما هي منسوبة إليها بالظن و الوضع و بطريق الاستحسان و الحسبان . و هذه في ذواتها مختلفة الطبائع ، و إنما اشتراكها في الاسم فقط " [١]

فهذه الأقسام الثلاثة يجمعها اسم الحكم النجومي المرتبط بالجزئيات ، لكنها مختلفة من ناحية القيمة العلمية تبعا لاختلاف جهة الحكم في كل قسم ، و هو ما يوضحه الفارابي عندما يتابع فيقول : " فإن من عرف بعض أحكام الكواكب و أبعادها و نطق بذلك ، فقد يقال إنه حكم بحكم نجومي ، و ذلك داخل في جملة الضروريات ؛ إذ وجوده أبدا كذلك " [٢] ، فجهة الحكم هنا تتعلق بحسابات و مقادير كمية جزئية معينة ثابتة ، فإذا تم العلم بها ، فهي علم بحكم ضروري يقيني ؛ لأنها ثابتة لا تتغير .

و يأخذ الفارابي في بيان القسم الثاني فيقول : " و من عرف أن كوكبا من الكواكب : كالشمس مثلا . إذا حاذى مكانا من الأمكنة ، فإنه يسخن ذلك المكان إن لم يكن هناك مانع من جهة قابل السخونة ، و نطق بذلك ، فقد حكم أيضا بحكم نجومي ، و هو داخل في جملة الممكنات على الأكثر " [٣] ، فجهة الحكم هنا تتعلق بتأثير كيفي جزئي معين ، متوقف على أسباب و شروط جزئية معينة ، فإذا تم الحكم به ، فهو حكم بأمر راجح ؛ لأنه قد يتخلف إذا تخلف سبب أو شرط من الأسباب و الشروط اللازمة التي يتوقف عليها .

و يبين الفارابي القسم الثالث فيقول : " و من ظن أن الكوكب الفلاني متى قارن أو اتصل بالكوكب الفلاني ، استغنى بعض الناس أو حدث به حادث ، و نطق بذلك ، فقد حكم بحكم أيضا نجومي ، و هو داخل في جملة الأمور الظنية و الاستحسانية و الحسبانية " [٤] ، فجهة الحكم هنا تتعلق بتأثير جزئي معين ، متوقف على أمور اتفاقية ، و هو

١- مقالة فيما يصح و ما لا يصح من أحكام النجوم ، ص ٥٤ ، نشرها د جعفر آل ياسين ضمن كتابه رسالتان فلسفيتان للفارابي ، دار المناهل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٧ هجرية – ١٩٨٧م .
٢- السابق ، ص ٥٤ – ٥٥ .
٣- السابق ، ص ٥٥ .
٤- السابق ، نفس الموضع .

ما أبانه الفارابي في موضع آخر إذ يقول : " أمور العالم و أحواله نوعان : أحدهما : أمور له أسباب عنها تحدث و بها توجد كالحرارة عن النار و عن الشمس توجد للأجسام المجاورة و المحاذية لها و كذلك سائر ما أشبهها ، و النوع الآخر : أمور اتفاقية ليست أسباب معلومة كموت إنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو عند غروبها " (١) ، و يضيف الفارابي بما يوضح رأيه في هذه المسألة فيقول : " و الأجرام السماوية علل و أسباب لتلك ، و ليست بعلل و أسباب لهذه " (٢) ، أي أنها علل و أسباب للأمور الجزئية المعينة التي لها ارتباط سببي معلوم بها ، و ليست بعلل و أسباب للأمور الجزئية المعينة التي ليس لها ارتباط سببي معلوم بها .

و بما أن العلم بالأسباب وراء كل أمر من الأمور الجزئية المعينة متعذر ، فإن العلم بوجوه تأثير الأجرام السماوية على كل أمر من الأمور الأرضية الجزئية المعينة متعذر كذلك ، و ادعاؤه مجرد ظن و تخمين ؛ لأنه يعتمد في الربط بينها على الأمور العرضية الاتفاقية ، حيث أعجزه الوقوف على العلل و الأسباب .

و هي الفكرة التي تبناها و قررها أيضا بعد ذلك (٣) ابن سينا إذ يقول : " و لو أمكن إنسانا من الناس أن يعرف الحوادث التي في الأرض و السماء جميعا و طبائعها ، لفهم كيفية ما يحدث في المستقبل ، و هذا المنجم القائل بالأحكام مع أن أوضاعه الأولى و مقدماته ليست تستند إلى برهان ، بل عسى أن يدعي فيها التجربة أو الوحي ، و ربما حاول قياسات شعرية أو خطابية في إثباتها ، فإنه إنما يعول على دلائل جنس واحد من أسباب الكائنات و هي التي في السماء ، على أنه لا يضمن من عنده الإحاطة بجميع الأحوال التي في السماء ، و لو ضمن لنا ذلك و وفي به ، لم يمكنه أن يجعلنا و نفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت ، و إن كان جميعها من حيث فعله و طبعه معلوما عندنا " (٤)

١- السابق ، ص ٥٠ .

٢- السابق ، نفس الموضع .

٣- ابن سينا و إن كان معاصرا لفترة كبيرة من حياة مسكويه ، لكنه ولد سنة ٣٧٥هـ ، أي بعد عدة أعوام من تأليف مسكويه لكتابه الفوز الأصغر . راجع ص ١٨، من هذا البحث .

٤- النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية ، ص ٣٣٧ – ٣٣٨ ، تنقيح و تقديم د ماجد فخري ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٥ هجرية – ١٩٨٥م .

كما تبناها أبو البركات البغدادي أيضا من بعد ذلك إذ يقول : " فلا أرد علم الأحكام من كل وجه – كما رده من جهله – و لا أقبل منه كل قول – كما قبله من لم يعقله – بل أوضح موضع القبول و الرد في المقبول و المردود ، و موضع التوقيف و التجويز ، و الذي من المنجم ، و الذي من التنجيم ، و الذي منهما ، و أوضح لك أنه لو أمكن الإنسان الواحد أن يحيط بكل ما في الفلك علما ، لأحاط علما بكل ما يحويه الفلك ؛ لأن منه مبادئ الأسباب ، لكنه لا يمكن و يبعد عن الإمكان بعدا عظيما ، و البعض الممكن منه لا يهدي إلى بعض الحكم ؛ لأن البعض الآخر المجهول قد يناقض المعلوم في حكمه و يبطل ما يوجبه ، فنسبة المعلوم إلى المجهول من الأحكام ، كنسبة المعلوم إلى المجهول من الأسباب ، و كفى بذلك بعدا " [١]

الرأي الثالث : و هو يتمثل في الاعتقاد بأن الأجرام السماوية هي أصل و مصدر كل ما يقع على الأرض من كون و فساد و آثار طبيعية ، بحيث يمكن إمكانا حقيقيا العلم بذلك و الوقوف عليه على نحو جزئي مفصل ، و ليس فقط على نحو كلي – كما ذهب أصحاب الرأي السابق – و أن كل خطأ أو صعوبة تعرض في ذلك ، إنما مردها إلى قصور في العالم أو الباحث في هذا العلم لا إلى العلم في ذاته .

و هذا الاعتقاد يمكن استنتاجه بسهولة من نصوص الفارابي السابقة و حديثه عن ما يتعلق بعلم أحكام النجوم ، و هو ما يتأكد على نحو قاطع من خلال مقدمة مقالته : فيما يصح و ما لا يصح من أحكام النجوم ، و التي تكشف عن سبب تأليفه لهذه المقالة ، و الذي يتمثل في كونها جوابا عن سؤال وجهه له أحد معاصريه و هو أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله البغدادي ، فقد جاء في هذه المقدمة على لسان هذا الأخير ما يلي : " قال أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله البغدادي : كنت شديد الحرص على معرفة الأحكام النجومية ، صادق الرغبة في اقتناء علمها ، كثير السعي في طلبها ، مدمن النظر في الكتب المؤلفة فيها ، مشغوفا مشتهرا بها ، واثقا بصحتها ، غير شاك في أن الذي يعرض فيها من الخطأ إنما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ ما يحتاج إليه فيها ، و قلة عناية الحُسَّاب و أصحاب الأرصاد و متخذي الآلات فيما يتعاطونه منها ، و

---

[١]- المعتبر في الحكمة ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٥ – ٢٣٦ ، جمعية دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٥٨ هجرية .

أنه متى زالت العوائق ، و سقطت هذه الموانع ، و وجد الاتفاق في جميع ما ذكر ، صحت الأحكام ، و انتفع بتقدمة المعرفة فيها ، و أحاط العلم بالكائنات المستقبلة ، و تكشفت المغيبات ، و ظهرت الخفيات ، هذا كان اعتقادي مدة من الزمان " [١]

و هذا النص واضح الدلالة في أن هذا الرأي – و الذي ذكر المنسوب إليه هذا النص أنه كان يعتقده في بداية أمره – يزعم إمكانية الإحاطة بعلم الجزئيات الكائنة على هذه الأرض ، إذا تم تلافي جوانب القصور التي تعرض للمشتغلين بعلم أحكام النجوم ، و تمت الإحاطة علما بالأجرام السماوية و أحوالها الفلكية .

و بالطبع فإن هذا الرأي مبني على الاعتقاد بأن الأجرام السماوية و أحوالها الفلكية ، هي الأسباب و العلل – بطريق مباشر أحيانا و عن طريق وسائط أحيانا أخرى – لكل ما يحدث على الأرض من حوادث ، و هو في ذلك لا يخرج عن ما ذهب إليه أصحاب الرأي السابق ، و هو أمر يمثل قاعدة أساسية مشتركة بين كلا هذين الرأيين ، لكن هذا الرأي رتب على هذه القاعدة قضية شرطية مفادها : إذا أمكن الإحاطة علما بجزئيات الأسباب الفلكية ، لأمكن الإحاطة علما بجزئيات الحوادث الأرضية . و عند هذا الحد أيضا يبدو أن هذا الرأي يتفق مع بعض أصحاب الرأي السابق كأبي البركات البغدادي ، خلافا لابن سينا الذي يرى عدم كفاية ذلك ؛ لأن هناك – من وجهة نظره كما سبق بيانه – أسبابا أرضية تدخل في الأمر أيضا ، و هي و إن كانت صادرة في مبدئها عن الأسباب السماوية ، لكنها في نهايتها لها أفعال تخصها ، و لكي نحيط علما بالمسببات ، لابد من الإحاطة علما بالأسباب ، و يبدو أن أبا البركات البغدادي يتجاوز هذه الجزئية التي تمسك بها ابن سينا ، على اعتبار أنه لو سلمنا ابتداء أن هناك إحاطة بعلم جزئيات الأسباب السماوية ، لتضمنت تلك الإحاطةٌ ، الإحاطة بعلم جزئيات الأسباب الأرضية ، و إلا لما كانت هناك إحاطة بعلم جزئيات الأسباب السماوية أصلا ؛ إذ يكون العلم بها منقوصا ، فإذا تمت الإحاطة بعلم جزئيات الأسباب السماوية كانت هناك إحاطة بعلم جزئيات الأسباب الأرضية ، و لأدى ذلك من ثم إلى الإحاطة بعلم جزئيات المسببات الأرضية .

---

[١] - مقالة فيما يصح و ما لا يصح من أحكام النجوم ، ص ٤٥ – ٤٦ .

و أيا ما كان الأمر فإن ابن سينا و أبا البركات البغدادي مع غيرهما من أصحاب الرأي السابق ، يختلفون مع أصحاب هذا الرأي ، في القضية الحملية التي يتكون منها مع القضية الشرطية السابقة القياس الشرطي المتعلق بهذا الخصوص ، فبينما يذهب أصحاب الرأي الحالي إلى أن الإحاطة علما بجزئيات الأسباب الفلكية أمر ممكن إمكانا حقيقيا و ليس مجرد فرض صوري ، و أن القصور فيه راجع إلى العلماء و الباحثين (القضية الحملية) ، و يرتبون من هذا القياس الشرطي المتصل النتيجة القائلة : إن الإحاطة علما بجزئيات الحوادث الأرضية أمر ممكن إمكانا حقيقيا ، يذهب أصحاب الرأي السابق إلى أن الإحاطة علما بجزئيات الأسباب الفلكية أمر غير ممكن إمكانا حقيقيا و إنما هو مجرد فرض صوري (القضية الحملية) و يرتبون على هذا القياس الشرطي المتصل نتيجة مغايرة تماما مفادها : أن الإحاطة علما بجزئيات الحوادث الأرضية أمر غير ممكن إمكانا حقيقيا على الإطلاق .

و كما يبين ذلك أبو البركات البغدادي مبرزا هذه القضية الخلافية بين كلا الرأيين في رده على أصحاب الرأي الحالي ، الذين يبررون الأخطاء في تنجيم المنجم و أحكامه " و اعتذروا له بأن العلم أوسع من أن يحيط به ، و لو أحاط به لصدق في كل شيء " فيقول أبو البركات : " و لعمر الله لو أحاط به علما صادقا لصدق ، و الشأن أن يحيط به على الحقيقة ، لا على أن يفرض فرضا ، و يتوهم وهما ، فينقله إلى الوجود ، و يثبته في الوجود ، و ينسبه إليه ، و يقيس عليه " [1] ، هذه هي نقطة الخلاف الجوهرية بين الرأي السابق و الرأي الحالي .

و يبدو أيضا من خلال النصوص السابقة أن هذا الرأي الحالي ، كان هو الرأي السائد في أوساط المشتغلين و المتعلقين بعلم أحكام النجوم ، قبل و خلال عصر مسكويه و بعده أيضا .

الرأي الرابع : و هو يتمثل في الاعتقاد بأن الأجرام السماوية لها تأثير محدد بعينه و معلوم بدرجة أو بأخرى في النبوة ، و هو الرأي الذي يندرج فيه ما قرره مسكويه بهذا الخصوص – على النحو الذي سبق بيانه – كما أن هذا الرأي كان موجودا أيضا لدى إخوان الصفاء و هم معاصرون لمسكويه ، إذ يقولون بعد أن ذكروا أن خصال النبوة ست و أربعون : " و اعلم أيها الأخ أنه إذا اجتمعت هذه الخصال في واحد من

[1]- المعتبر ، الجزء الثاني ، ص ٢٣٥ .

البشر ، في دور من أدوار القرانات ، في وقت من الزمان ، فإن ذلك الشخص هو المبعوث و صاحب الزمان و الإمام للناس مادام حيا " [١]

و من خلال هذا النص يتبين أن إخوان الصفاء يربطون بين اجتماع هذه الخصال النبوية وبين القرانات الفلكية ليكون الشخص نبي ذلك الزمان ، و القران الفلكي عند المشتغلين بعلم أحكام النجوم من المعاصرين لهم يعنون به : " اجتماع زحل و المشترى خاصة إذا أطلق ، فإذا عني به قران كوكبين آخرين قيد بذكرهما " [٢]

و هذا الأمر يزداد وضوحا لدى إخوان الصفاء من خلال ما ذكروه عن تأثير الأجرام السماوية فيما يختص بالإنسان أثناء شهور حمله و عند ولادته ، و هم بداية يقررون هذه القاعدة العامة : " بأن الموجودات التي دون فلك القمر كلها موضوعة لقبول تأثيرات الكواكب " [٣] ، و يقولون : " و اعلم يا أخي بأن فنون تأثيرات الكواكب في هذه الأجسام كثيرة لا يحصي عددها إلا الله عز و جل " [٤] .

و بعد أن ذكر إخوان الصفاء بأنهم قد بينوا جوانب من هذه التأثيرات في بعض من رسائلهم ، انتهوا إلى ذكر غرضهم في هذه الرسالة (رسالة في مسقط النطفة) إذ يقولون : " و نريد أن نذكر في هذه الرسالة طرفا من تأثيراتها مما يختص الإنسان " [٥]

و عندما انتهى الحديث بإخوان الصفاء في هذا المقام إلى الشهر الرابع من شهور حمل بالجنين ، قالوا : " ثم يدخل الشهر الرابع ، و يصير التدبير للشمس بإذن الله تعالى " [٦] ، فإذا كانت الشمس في حد كوكب المشترى و اشتركت معها في نفس البرج ، كان الأمر كما يقولون : " و إن كانت في حد المشترى و امتزجت طبيعتهما و اتحدت قوتهما ، كان المولود إن قدر الله له التمام و الكمال ، متهيئ النفس لقبول خصال الملك و النبوة جميعا ، من فضائل الإنسانية و الأخلاق الملكية و

---

[١]- رسائل إخوان الصفاء ، الجزء الرابع ، ص ١٢٥ .
[٢]- مفاتيح العلوم ، ص ٢٣٢ .
[٣]- رسائل إخوان الصفاء ، الجزء الثاني ، ص ٤٣٣.
[٤]- السابق ، نفس الموضع .
[٥]- السابق ، نفس الموضع .
[٦]- السابق ، الجزء الثاني ، ص ٤٣٧ .

المعارف الربانية و العلوم الإلهية " [١] ، فإذا صادف بعد ذلك عندما يحين ميلاد هذا المولود ، أن كانت لحظة انفكاكه و ميلاده في زمن برج القران (اجتماع المشترى و زحل) أو أحد أدواره ، كما يتابعون فيقولون : " و إن انفك مولوده لبرج القران أو بطابع القران أو بأحد أوتاد لها عند استئناف أحد الأدوار ، كان ذلك المولود النبي المبعوث في ذلك الدور و الإمام للناس في هذا الزمان " [٢]

و من الملاحظ أن فكرة إخوان الصفاء أكثر تفصيلا و تحديدا فيما يتعلق ببيان ووصف تأثيرالأجرام السماوية في النبوة ، مقارنة بما ذكره مسكويه بهذا الخصوص ، لكن من الملاحظ أيضا من ناحية أخرى أن مسكويه قد انفرد عن إخوان الصفاء ، فيما يتعلق بتوظيف هذا التأثير للأجرام السماوية في تفسير النبوة و الكهانة معا و التفرقة بينهما ، دون الاقتصار على تفسيرالنبوة بمفردها ؛ إذ لا يوجد لدى إخوان الصفاء مثل هذا التوظيف ، و بالتالي فإنه يمكن القول – في حدود المصادر المتاحة حاليا – أن مسكويه كان أصيلا بالنسبة لهذه الجزئية و هذا التوظيف ، أما فيما وراء هذه الجزئية و هذا التوظيف ، فإنه و إن كان لإخوان الصفاء إضافة و تفصيل للفكرة انفردوا به عن مسكويه ، لكنه لا يمكن القطع بمدى تأثر أحدهما بالآخر في هذا الأمر ، ما دامت لم تتوافر الشواهد و القرائن لتحديد الأسبق منهما تاريخيا في تدوين مؤلفاته المتعلقة بهذا الخصوص ، كما سبق بيانه [٣]

لكن بصرف النظر عن الفروق الجزئية بين مسكويه و إخوان الصفاء في هذه الفكرة (و جود تأثير محدد و معلوم بعينه للأجرام السماوية في النبوة) و عن مدى أصالة كل منهما بإزاء الآخر فيها ، فإنه يمكن الترجيح – في حدود المصـادر المتاحـة حاليا – بأن هـذه الفكـرة (وجود تأثير محدد و معلوم بعينه للأجرام السماوية في النبوة) فكرة أصيلة لديهما بإزاء غيرهما ، إلا أن أصالتها في هذا الجانب الذي تميزت به ، لا تنفي كونها نتيجة و محصلة مترتبة على واحد من الرأيين السابقين حول تأثير الأجرام السماوية في الأحداث الأرضية عموما .

١- السابق ، نفس الموضع .
٢- السابق ، نفس الموضع .
٣- راجع ص ١٨، من هذا البحث .

فهذه الفكرة من ناحية ، هي نتيجة حتمية و ضرورية بالنسبة للرأي الذي ذهب إليه المتعلقون بعلم أحكام النجوم ، و الذي يرى أن الأجرام السماوية هي أصل و مصدر لكل ما يقع على الأرض من كون و فساد و آثار طبيعية ، و أنه يمكن إمكانا حقيقيا الإحاطة علما بالتفاصيل الجزئية لهذه التأثيرات ، فما دام الأمر كذلك فهناك بالضرورة تأثير جزئي معين لهذه الأجرام السماوية في النبوة بذاتها ، يمكن إمكانا حقيقيا العلم به و الوقوف عليه ، و كل ما هنالك من اختلاف في هذه القضية بين إخوان الصفاء و مسكويه من جانب و بين أصحاب هذا الرأي من جانب آخر ، محصور حول إدعاء الوصول إلى العلم بهذا التأثير بالفعل أم أن الأمر لا زال في طور البحث و الإمكان .

و من المرجح أن إخوان الصفاء أسسوا رأيهم الخاص في هذه القضية استنادا إلى هذا الرأي الذي ذهب إليه المتعلقون بعلم أحكام النجوم ، و هو ما يتبين من خلال ماسبق لهم من نصوص تنبئ عن اعتمادهم على ما تقرر في علم أحكام النجوم ، فيما ذكروه من تأثيرات مفصلة للأجرام السماوية على الأجنة و المواليد ، و من خلال تصريحهم أيضا بذلك في ثنايا تناولهم لهذه التفصيلات ، كقولهم : " و يكون شكل الفلك و مواضع الكواكب على هيئة ما يُصَوَّر من أصحاب الأحكام في زيجات المواليد و التحاويل و المسائل " (١) ، و كقولهم : " و أما اختلاف تأثيراتها في هذه الأحوال ، فيعرفها أصحاب الأحكام الذين يتكلمون على أحكام المواليد " (٢) ، و كقولهم أيضا : " و يعرف صدق ما قلنا و صحة ما ذكرنا أصحاب أحكام النجوم و الراسخون في العلم منهم " (٣) .

و هذه الفكرة التي ذهب إليها كل من مسكويه و إخوان الصفاء (وجود تأثير معين و معلوم للأجرام السماوية في النبوة) هي من ناحية أخرى ، نتيجة احتمالية و ممكنة (إمكانا حقيقيا و ليست مجرد فرض صوري) بالنسبة للرأي الذي صوره كتاب أثولوجيا (المنسوب خطأ لأرسطو) و ذهب إليه كبار الفلاسفة الإسلاميين : الفارابي ، ثم ابن سينا ، و أبو البركات البغدادي . و الذي يرى أن الأجرام السماوية أصل و مصدر كل ما يحدث على الأرض من كون و فساد و آثار طبيعية ، و أن ذلك يعلم على وجه كلي و لا يمكن من الناحية العملية الواقعية

[١]- رسائل إخوان الصفاء ، الجزء الثاني ، ص ٤٢٠ .
[٢]- السابق ، ص ٤٣٢ .
[٣]- السابق ، ص ٤٣٥ .

الإحاطة به على نحو جزئي مفصل ؛ لأن هذا المذهب و إن منع هذه الإمكانية بالنسبة للإحاطة بالتفاصيل و الجزئيات ، لكنه لم يمنع منها بالنسبة لبعض التفاصيل و الجزئيات ، و النبوة لا تخرج عن كونها أحد الجزئيات .

و كل ما هنالك من اختلاف في هذه القضية بين الرأي الذي ذهب إليه مسكويه و إخوان الصفاء و بين هذا الرأي ، ينحصر في الإدعاء بتحول هذا الأمر الممكن إمكانا حقيقيا على كلا هذين الرأيين (وجود تأثير معين و معلوم للأجرام السماوية على النبوة) إلى أمر حاصل و متحقق بالفعل ، و ذلك عن طريق الزعم بوجود علاقة علية بين تأثيرات فلكية معينة و بين النبوة (كما زعم مسكويه و إخوان الصفاء) ، أو القول بأن هذا الممكن لم يتحقق بعد بالفعل ؛ لعدم ثبوت هذه العلاقة العلية المعينة بينهما (كما ذهب إلى ذلك غيرهم)

و إذا كان من المرجح – كما سبق قبل قليل – أن إخوان الصفاء أسسوا رأيهم الخاص في هذه القضية ، استنادا إلى الرأي الذي ذهب إليه المتعلقون بعلم أحكام النجوم ، فإن مسكويه على العكس من ذلك ، يبدو من المرجح أنه أسس رأيه الخاص في هذه القضية ، استنادا إلى الرأي الذي صوره كتاب أثولوجيا و ذهب إليه الفارابي ثم كبار الفلاسفة الإسلاميين من بعده ، و هو ما يتبين من خلال رأيه في صناعة التنجيم إذ يقول : " التنجيم صناعة تتعرف بها حركات الأشخاص العالية ، و تأثيرها في الأشخاص السفلية ، و هي صناعة طبيعية و إن كان قد حمل عليها أكثر من طاقتها ، أعني أن المنجم ربما تضمن العلم من جزئيات الأمور و دقائقها ما لا يتوصل إليه بهذه الصناعة " [١]

و يبدو من خلال هذا النص أن مسكويه لا يعتقد إمكانية الإحاطة علما بالتفاصيل الجزئية لتأثير الأفلاك السماوية على الحوادث الأرضية ، و إن كان يعتقد أن لهذه الأجرام السماوية التأثير الطبيعي عليها ، و هو ما يؤكده إذ يقول : " فتأثير النجوم في عالمنا تأثير طبيعي ، و المنجم يخبر بحسب ما يحسب من حركاتها و شعاعاتها الواصل إلينا آثارها ، حكما طبيعيا ، و إن كان يغلط أحيانا ؛ بحسب دقة نظره ، و كثرة الحركات و المناسبات التي تجتمع من جملة الأفلاك و

[١]- الهوامل و الشوامل ، ص ٣٤٠ .

الكواكب ، و قبول ما يقبل من أجزاء عالم الكون و الفساد [1] تلك الآثار مع اختلافها " [2]

و هذا النص و إن كان يوحي في أوله بأن مسكويه ، يميل إلى الاعتقاد بما يذهب إليه أصحاب علم أحكام النجوم من إمكانية الإحاطة بالتفاصيل و الجزئيات ، و أن الخطأ في هذه الأحكام خطأ محدود و عارض ، إلا أن ما ختم به مسكويه هذا النص من تعليل لهذا الخطأ ، إضافة إلى ما صرح به في ختام النص الذي سبقه ، من أن هناك من جزئيات و دقائق الأمور ما لا يوصل إليه بعلم أحكام النجوم ، يبدو أنه ينفي هذا الاحتمال ، و يرجح أن مسكويه كان يذهب إلى مثل ما ذهب إليه كتاب أثولوجيا و الفارابي ثم كبار الفلاسفة الإسلاميين من بعده ، فيما يتعلق بتأثير الأجرام السماوية على الحوادث الأرضية ، و أنه قد بنى فكرته التي انفرد بها عنهم في وجود تأثير معين و معلوم لهذه الأجرام السماوية على النبوة استنادا لمذهبهم في ذلك ؛ إذ إنها نتيجة ممكنة إمكانا حقيقيا على مذهبهم ، رأي مسكويه رأيا خاصا به أنها تحققت بالفعل .

تقييم و نقد الربط بين نظرية النبوة و التأثيرات الفلكية

أولا : اعتقد مسكويه وجود تأثير محدد و معين للأجرام السماوية في النبوة ، و إن كان لم يقدم تفصيلات كافية بهذا الخصوص إلا بالقدر الذي وظف به هذه الفكرة لتفسير النبوة و الكهانة معا و التفرقة بينهما ، و هذا الاعتقاد قد خرجه مسكويه و بناه على أصول فلسفية تعتقد أن الأجرام السماوية هي أصل و مصدر كل ما يقع على الأرض من كون و فساد و آثار طبيعية

و مما لا شك فيه أن الله – سبحانه و تعالى – عندما خلق الأشياء ، قدر بعضها أسبابا و ربط بها مسببات معينة ، كما في قوله تعالى : " هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب و منه شجر فيه تسيمون * ينبت لكم به الزرع و الزيتون و النخيل و الأعناب و من كل

---

[1]- في النص المطبوع : إثبات (واو) في هذا الموضع ، و ارتأيت أنها خطأ و أن الصواب حذفها .
[2]- السابق ، ص ٣٤١ .

الثمـرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون " [1] ، و كما في قوله تعـالى : " و من آياته الجوار في البحر كالأعلام * إن يشـأ يسكن الريح فيظـللن رواكد على ظـهره إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور " [2] ، و نحو ذلك كثير في القرآن الكريم .

و قد دلت الأدلة العلمية الحسية على وجود مثل هذا الارتباط السببي بين بعض الأجرام السماوية و بين بعض الأحداث و الظواهر الكونية على الأرض : كارتباط ظاهرة المد و الجزر في البحار بالقمر و تفاوته في الظهور و الاختفاء طوال الشهر ، و كارتباط معاش الناس و النبات (التمثيل الضوئي عند النبات) و كثير من الحيوان بالنهار و طلوع الشمس .

و دلت الأدلة العلمية الشرعية على مثل ذلك أيضا ، كقـوله تعالى : " هو الذي جعل الشمس ضياء و القمر نورا و قدره منازل لتعلموا عدد السنين و الحساب " [3] ، و قوله تعالى : " فالق الإصباح و جعل الليل سكنا و الشمس و القمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم * و هو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر و البحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون " [4] ، و قوله تعالى : " و لقد زينا السماء الدنيا بمصابيح و جعناها رجوما للشياطين و أعتدنا لهم عذاب السعير " [5]

فهذه الآيات أثبتت لهذه الأجرام السماوية آثارا محددة معينة دل الحس عليها ، فالشمس سبب للضياء و النهار و ما يتبعه ، و القمر سبب النور الذي يهتدى به في الليل ، و كلاهما سبب لمعرفة الناس بالعدد و الحساب ، و النجوم سبب للاهتداء بها في ظلمات البر و البحر ، و دل الوحي المعصوم بمفرده دون الحس على أن النجوم أيضا سبب لرجم الشياطين الذين يسترقون السمع في السماء .

---

[1]- النحل : ١٠ ــ ١١ .
[2]- الشورى : ٣٢ ــ ٣٣ .
[3]- يونس : ٥ .
[4]- الأنعام : ٩٦ ــ ٩٧ .
[5]- الملك : ٥ .

و على ذلك فالاعتقاد بوجود تأثير لبعض الأجرام السماوية على بعض الأحداث و الظواهر الكونية التي تحدث على الأرض اعتقاد صحيح ، **لكنه مقيد بشرطين :**

الشرط الأول : أن يكون ذلك في إطار الاعتقاد بأن الله سبحانه و تعالى هو " الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى " [١] ، و أنه سبحانه الذي جعل السبب سببا و رتب عليه مسبباته ، و إلا لكان ذلك جحدا له سبحانه و إنكارا لربوبيته .

الشرط الثاني : أن يكون ذلك محصورا في الدائرة التي تدل الأدلة العلمية الحسية أو الأدلة العلمية الشرعية أو كليهما عليها ، دون أن يتجاوزها ؛ لأن كل رأي و قول بغير دليل مذموم و مرفوض مطلقا بصريح العقل ، و قد نهانا عنه الحق – تبارك و تعالى – في جملة الحكمة التي أوحى بها إلى رسوله – صلى الله عليه و سلم – و وصى بها عباده فقال : " و لا تقف ما ليس لك به علم إن السمع و البصر و الفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا " [٢] ، و ختمها سبحانه بقوله : " كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها * ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة " [٣]

فمن باب أولى أن يكون الرأي و القول بغير دليل في شأن يمس خلق الله – سبحانه – للأشياء و تدبيره لها ، أكبر ذما و رفضا ؛ لأنه من قبيل الافتراء على الله و التقول عليه بغير علم و الجدال فيه بدون سلطان ، و هو يقدح بالضرورة في الاعتقاد .

و قد ذم الله جنس ذلك و توعده الوعيد الشديد في أكثر من موضع من كتابه العزيز – و هو يشمل كل ما يندرج تحته من أنواع و أفراد – كما في قوله تعالى : " و من أظلم ممن افترى على الله كذبا " [٤] و قوله تعالى : " و من أظلم ممن افترى على الله الكذب " [٥] ، و قوله

١- طه : ٥٠ .
٢- الإسراء : ٣٦ .
٣- الإسراء : ٣٨ – ٣٩ .
٤- الأنعام : ٢١ ، ٩٣ . هود : ١٨ . العنكبوت : ٦٨ .
٥- الصف : ٧ .

تعـالى : " فمن أظلم ممن افترى على الله كـذبا " [١] ، و قوله تعـالى : " فمن أظلم ممن كذب على الله " [٢] ، و قوله تعالى : " و من الناس من يجادل في الله بغير علم و يتبع كل شيطان مريد " [٣] ، و قوله تعـالى : " و من النـاس من يجـادل في الله بغـير علم و لا هدى و لا كـتاب منير " [٤] ، و قوله تعالى : " الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم كبر مقتا عند الله و عند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار " [٥] ، و قوله تعالى : " إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير " [٦] ، و قوله تعالى : " و لو تقول علينا بعض الأقاويل * لأخذنا منه باليمين * ثم لقطعنا منه الوتين * فما منكم من أحد عنه حاجزين " [٧] ، و ما لم يبحه الله لنبيه فيما يتعلق بآياته القرآنية ، ما كان ليبيحه لأحد من الناس فيما يتعلق بآياته الكونية .

و قد جاء في السنة الصحيحة عن النبي – صلى الله عليه و سلم – ما يتناول قضية تأثير النجوم و الأجرام السماوية في الأحداث الكونية الأرضية بخصوصها ، فعن زيد بن خالد الجهني – رضي الله عنه – قال : " صلى لنا رسول الله – صلى الله عليه و سلم – صلاة الصبح بالحديبية على أثر سماء كانت من الليلة ، فلما انصرف أقبل على الناس فقال : هل تدرون ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الله و رسوله أعلم ، قال : أصبح من عبادي مؤمن بي و كافر ، فأما من قال مطرنا بفضل الله و رحمته ، فذلك مؤمن بي و كافر بالكـوكب ، و أما من قال بنوء كذا و كذا ، فذلك كافر بي و مؤمن بالكوكب " [٨]

١- الأنعام : ١٤٤ . الأعراف : ٣٧ . يونس : ١٧ . الكهف : ١٥ .
٢- الزمر : ٣٢ .
٣- الحج : ٣ .
٤- الحج : ٨ .
٥- غافر : ٣٥ .
٦- غافر : ٥٦ .
٧- الحاقة : ٤٤ – ٤٧ .
٨- متفق عليه من حديث زيد بن خالد الجهني – رضي الله عنه – أخرجه الإمام البخاري في صحيحه ، كتاب الأذان ، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم ، رقم ٨٤٦ . و أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء ، رقم ٧١. و اللفظ للإمام البخاري .

و عن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال : " قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : ألم تروا إلى ما قال ربكم ؟ قال : ما أنعمت على عبادي من نعمة إلا أصبح فريق منهم بها كافرين ، يقولون : الكواكب و بالكواكب " [١]

و عن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال : " مطر الناس على عهد النبي – صلى الله عليه و سلم – فقال النبي صلى الله عليه و سلم : أصبح من الناس شاكر و منهم كافر ، قالوا : هذه رحمة الله ، و قال بعضهم صدق نوء كذا و كذا ، قال : فنزلت هذه الآية (فلا أقسم بمواقع النجوم) حتى بلغ (و تجعلون رزقكم أنكم تكذبون) [الواقعة : ٧٥ – ٨٢] " [٢]

و الظاهر من هذه الأحاديث – و الله أعلم – أن من قال مطرنا بنوء كذا أو بالكواكب أو صدق نوء كذا ، ما كانوا يعتقدون أنها تفعل ذلك بدون مشيئة الله و إرادته ؛ لأن الحادثة وقعت بالحديبية و خاطب النبي – صلى الله عليه و سلم – فيها المؤمنين ، بل العرب في الجاهلية ما كانوا يعتقدون فيها ذلك ، بدليل قوله تعالى : " و لئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون " [٣] ، و الاستسقاء بالأنواء كان من الأمور الشائعة عند العرب في الجاهلية ، بل و ستظل له بقايا مستمرة في هذه الأمة كما صح في السنة : " أن النبي – صلى الله عليه و سلم – قال : أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن : الفخر في الأحساب ، و الطعن في الأنساب ، و الاستسقاء بالنجوم ، و النياحة " [٤] ، فالاستسقاء بالأنواء في تلك الحادثة التي روتها الأحاديث كان من بقايا الجاهلية ، و ما كان الله برحمته و فضله ليؤاخذ عباده المؤمنين بشيء حتى يبينه لهم في كتابه أو على لسان نبيه ، كما قال سبحانه : " و ما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون " [٥] ، فما كان أحد ممن خوطب بهذه

---

[١]- أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء ، رقم ٧٢ .

[٢]- أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء ، رقم ٧٣ .

[٣]- العنكبوت : ٦٣ .

[٤]- أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث أبي مالك الأشعري – رضي الله عنه – كتاب الجنائز ، باب التشديد في النياحة ، رقم ٩٣٤ .

[٥]- التوبة : ١١٥ .

الأحاديث يعتقد في الكواكب و الأنواء ، أنها تفعل ذلك الفعل بدون مشيئة الله و إرادته .

و من جانب آخر ، ليس الكفر المذكور في هذه الأحاديث من جنس الشرك في الألوهية ابتداء ؛ إذ ليس فيها ما يدل على أن أحدا توجه إلى هذه الكواكب و الأنواء بالدعاء و الطلب و العبادة .

و الذي يبدو من ظاهر هذه الأحاديث – و الله أعلم – أن الكفر المذكور فيها راجع إلى اعتقاد أن شيئا سبب لشيء ، و الله – سبحانه – لم يجعله كذلك و لم يدلنا عليه : لا بدليل من الكون المشاهد المحسوس ، و لا بدليل من الوحي المعصوم . و لا يغني عن هذا الكفر الاعتقاد بأن الله هو المدبر لهذا السبب و أنه هو الذي جعله كذلك ؛ لأن الأدلة العلمية الصحيحة لم تشهد بأن الله قد جعله سببا أصلا .

و ليست هناك في الحقيقة أية صلة سببية مباشرة أو غير مباشرة بين الأنواء و نزول الأمطار ، و هو أمر لم يثبت علميا في يوم من الأيام : لا قديما ، و لا حديثا . و إنما هو مجرد أمر عرضي اتفاقي ، يصدق أحيانا و يكذب أحايين أخرى ، و الاعتقاد به قائم على التخرص و الظن الواهم الذي ينهى عنه العقل و الشرع ، كما في قوله تعالى : " و إن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن و إن هم إلا يخرصون " (١) ، و قوله تعالى : " إن يتبعون إلا الظن و ما تهوى الأنفس " (٢)

إلا أن هناك جزئية مهمة يجب أن تؤخذ في الاعتبار بهذا الخصوص ، و هي أن المرء قد يعتقد في شيء ما أن الله قد جعله سببا لشيء آخر و هو ليس كذلك في حقيقة الأمر ، لكن هذا الاعتقاد كان منه عن اجتهاد و بحث و نظر ، و كل بحث علمي بشري في الكونيات كما هو الحال في الشرعيات عرضة للصواب و الخطأ ، و الله – سبحانه – جعل للمجتهد إذا أصاب أجرين و إذا أخطأ أجرا ، كما صح عن النبي – صلى الله عليه و سلم – أنه قال : " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب

١- الأنعام : ١١٦ .
٢- النجم : ٢٣ .

فله أجران ، و إذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر " [1] ، و بدون ذلك لأغلق الباب في وجه البحث العلمي ، و لما تقدمت العلوم الكونية و لا انتفع أحد بالعلوم الشرعية .

لكن هذا الاجتهاد الذي يعذر صاحبه بل يؤجر أجرا واحدا إذا أخطأ فيه ، هو اجتهاد يقوم على قواعد و أصول صحيحة يجب أن تراعى ، و له منهج علمي يجب أن يتبع ، و ليس اجتهادا قائما على الأهواء أو التخرصات و الظنون الواهية ، فهذا لا يؤجر صاحبه عليه و لا يعذر فيه ، بل يذم به و يؤاخذ عليه .

و في ضوء ذلك و بالعود إلى رأي مسكويه بهذا الخصوص ، فإنه ليس هناك دليل علمي : حسي ، أو شرعي . يؤدي إلى : يقين ، أو ظن راجح . لا على الاعتقاد الذي ذهب إليه مسكويه حين ادعى وجود تأثير معين للأجرام السماوية في النبوة ، و لا على الاعتقاد الفلسفي الذي استند إليه و بنى رأيه وفق أصوله و الذي يرى أن الأجرام السماوية هي أصل و مصدر كل ما يقع على الأرض من كون و فساد و آثار طبيعية ، كما أن كلا من هذين الاعتقادين لم يعتمدا فيما قرراه من ذلك على منهج علمي قائم على الملاحظات الحسية و أدوات الرصد المتاحة و الحسابات الرياضية ، بل محصلة ذلك مجرد فروض و تخيلات نظرية وهمية .

و صحيح أن مسكويه صرح بأن هذا التأثير للأجرام السماوية في النبوة خاضع للحكمة و التدبير الإلهي ، و صرح إخوان الصفاء أيضا بمثل ذلك ، و صحيح أيضا أن الاعتقاد الفلسفي الذي استند إليه مسكويه و بنى رأيه و فق أصوله ، يرى أن الأجرام السماوية صادرة عن المرتبة التي فوقها في الوجود و هكذا حتى ينتهي الوجود في مراتبه إلى المبدأ الأول و العلة الأولى ، لكن ذلك لا ينفي عن هذه الاعتقادات إخلالها بشرط أساسي من شروط الاعتقاد الصحيح و عدم وفائها به ، و هو ألا يعتقد في شيء ما أن الله قد جعله سببا لشيء آخر : حتى يثبت كونه كذلك بدليل صحيح من الحس أو الوحي ، أو أن يكون ذلك عن اجتهاد وفق

[1]- متفق عليه من حديث عمرو بن العاص و أبي هريرة – رضي الله عنهما – أخرجه الإمام البخاري في صحيحه ، كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة ، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ، رقم ٧٣٥٢ . و أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ، كتاب الأقضية ، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ . و لفظ الحديث واحد في البخاري و مسلم .

منهج و قواعد علمية صحيحة و لو تبين بعد ذلك خطؤه – فيكون حينئذ خطأ معذورا بل مأجورا – فهذا الشـرط هو أساس التقييم في هذه القضية ، و هو شرط يشهد بصحته العقل و الشرع كما تبين .

ثانيا : فرق مسكويه بين النبوة و الكهانة استنادا إلى اعتقاده حول وجود تأثير محدد للأفلاك السماوية في النبوة ، إذ يتمثل هذا التأثير في قوة توجبها صورة معينة ترسمها الحركات المتداخلة لهذه الأفلاك ، فعند اكتمال هذا الشكل و هذه الصورة تكون القوة الناتجة عنها كاملة و تامة ، و ينالها بعض أفراد الإنسان و فيهم تتحقق النبوة ، و أما قبيل أو عقب اكتمال هذا الشكل و هذه الصورة – إذ إن الأفلاك دائبة الحركة لا تثبت على حال – يكون الشكل أو الصورة ناقصة ، فتكون القوة الناتجة عنها ناقصة ، و ينالها بعض أفراد الإنسان و فيهم تتحقق الكهانة .

و إذا كانت قضية وجود تأثير للأجرام السـماوية في النبوة هي في أساسها غير صحيحة ، و بالتالي تكون تفرقة مسكويه بين النبوة و الكهانة اسـتنادا إليها غير صحيحة بدورها ، فإن هذه التفرقة غير صحيحة أيضا في ذاتها ؛ لأننا لو افترضنا سببا ينتج أثرا معينا ، فإن ذلك لا يقتضي بالضرورة أن بعض هذا السبب ينتج بعض هذا الأثر ، بل هذا أمر قد يكون و قد لا يكون ، و كما يقول ابن خـلدون في نقده لهذه التفرقة : إن هذا الفارق قد تقرر " بناء على أن الوضع الفلكي يقتضي بعض أثره ، و هو غير مسلم ؛ فلعل الوضع إنما يقتضي ذلك الأثر بهيئته الخالصة ، و لو نقص بعض أجزائها فلا يقتضي شيئا ، لا أنه يقتضي ذلك الأثر ناقصا كما قالوه " (١)

[1]- تاريخ ابن خلدون ، الجزء الأول و الذي يتضمن مقدمته الشهيرة ، ص ١٢٧ – ١٢٨ ، تحقيق : خليل شحادة ، مراجعة : د سهيل زكار ، دار الفكر ، بيروت ، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م .

الفصل الثاني

ارتباط نظرية النبوة بفلسفة مسكويه المتعلقة بالنفس الإنسانية

و يحتوي على مبحثين :

المبحث الأول : الاتصال بين قوى الإدراك في النفس و علاقته بنظرية النبوة

المبحث الثاني : نظرية الرؤيا الصادقة و علاقتها بالنبوة

المبحث الأول : الاتصال بين قوى الإدراك في النفس و علاقته بنظرية النبوة

الاتصال بين قوى الإدراك في النفس وعلاقته بنظرية النبوة عند مسكويه

يعقد مسكويه في ثنايا بحثه لنظرية النبوة فصلا بعنوان : " في أن الإنسان عالم صغير وقواه متصلة ذلك الاتصال " . يقول في مبتدئه : " أما أن الإنسان عالم صغير وقواه متصلة ، و فيه نظائر جميع ما في العالم الكبير من الاستقصات الأربعة ، و المعمور و الخراب ، و من البر و البحر و الجبال ، و نظائر من الجماد و النبات و الحيوان ، و كأنه مختصر من الجميع و مؤلف من الكل ، فبعضه ظاهر و بين ، و بعضه خفي غامض ، و نحن نورد من ذلك جملا بقدر ما يطلع المتأمل فيه وجه الحكمة و لا نستقصيه ؛ لمبادرتنا الغرض المقصود بهذه الأبواب من شرح أمر النبوات " (١)

و من خلال هذا النص يتبين أن مسكويه يرى أن الإنسان يحاكي العالم الكبير في اتصال أجزاءه وقواه بعضها ببعض ، وأن هذا الاتصال بين قوى الإنسان ، له ارتباط وثيق بتصوره للنبوة ونظريته حولها .

و يستطرد مسكويه في ثنايا هذا الفصل لعرض بعض الشواهد و الأدلة على وجود أوجه الشبه بين الإنسان و العالم الخارجي ، منها على سبيل المثال قوله : " فأما مثالات أجزاء ما في العالم الكبير ، فإن الرطوبات التي تخرج من العين و الفم و الأنف تجري مجرى العيون في الأرض ، وبخار البدن يجري مجرى السحاب ، و العرق يجري مجرى المطر ، و أما عروق البدن فإن كبارها تجري مجرى الأودية ، و صغارها تجري مجرى الأنهار و الجداول ، و أما الشعر فهو يجري

---

١ - الفوز الأصغر : ص ١١٨، نشرة د عضيمة . ص ٢٦٦ – ٢٦٧، نشرة د فؤاد .

مجرى النبات ، و الحيوان الذي يتولد في ظاهر البدن يجري مجرى حيوان البر ، و الحيوان الذي يتولد في باطنه يجري مجرى حيوان البحر " [١]

و يستمر مسكويه على نفس هذا المنوال قاصرا حديثه في هذا الفصل على بيان أوجه الشبه بين العالم الخارجي و بين القوى و الآلات الجسمانية في بدن الإنسان ، إلى أن ينتهي به الحديث في ختامه فيقول : " و هذا القدر من الكلام كاف في أن الإنسان عالم صغير ، و إذ قد ظهر ذلك ، فقد ظهر أن قواه متصلة كاتصالها في العالم الكبير ، و أنها مرتقية من أدنى مراتبها إلى أقصاها كالحال في ذلك ، إلا أنا نريد أن نبين فضل بيان أحوال هذه القوى ؛ لأن ذلك غرضنا و مقصودنا الأول ، و إن كنا لم نصل إليه إلا بعد ما قدمناه " [٢]

فمسكويه قد ذكر سابقا أدلته على وجود الاتصال بين أجزاء و قوى العالم الخارجي – كما سبق بيانه في المبحث الأول من الفصل السابق – وهو في هذا الفصل ذكر شواهده وملاحظاته على وجود الأشباه والنظائر بين عالم الإنسان والعالم الخارجي ، و لذلك فقد انتقل من هاتين المقدمتين إلى هذه النتيجة التي مفادها : أن هناك اتصالا بين قوى الإنسان – الإدراكية على وجه الخصوص لأنه سيقصر حديثه التالي عنها – فهذه القوى و إن كانت متفاوتة فيما بينها إلا أن هذا التفاوت يجري بالتدريج ، بحيث ترتقي من أدناها شيئا فشيئا إلى أعلاها ، و تهبط من أعلاها شيئا فشيئا إلى أدناها.

و يوظف مسكويه هذه الفكرة (فكرة الاتصال بين القوى الإدراكية في الإنسان) كما وظف فكرة الاتصال بين أنواع الموجودات في العالم الخارجي ، لبيان مقصوده الأول في هذا المقام وهو شرح أمر النبوات .

و لذلك يتابع مسكويه قوله السابق بفصل بعنوان : " في كيفية ارتقاء الحواس الخمس إلى القوة المشتركة و منها إلى ما فوقها " . يقول فيه : " إن النفس لما تحركت الحركة المنسوبة إلى أسفل – على ما كنا بيناه – لم يكن ممكنا في الجسم المركب على جفاءه وغلظه ، أن يتصل

---

[١] - السابق : ص ١١٩ – ١٢٠ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٦٨ ، نشرة د فؤاد .
[٢] - السابق : ص ١٢٢ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٧٠ ، نشرة د فؤاد .

بالنفس على لطفها وبعدها عن الجوهر الجسمي ، إلا بوسائط يلطف فيها الجسم أولا فأولا حتى ينتهي إلى غاية ما يمكنه أن ينتهي إليه وهو مركب ، ثم تجفو قوى النفس أولا فأولا حتى تنتهي إلى غاية ما يمكنها أن تنتهي إليه ، فحينئذ يقع بينهما الاتصال الذي يصير أحدهما قابلا أثرا من الآخر " [١]

و مسكويه يقصد بذلك مرحلة الإدراك الأولى أي مرحلة الإدراك الحسي ، و هي المرحلة التي تدرك فيها النفس بأدنى مراتب القوى منها ، الأجسام المركبة ، بوساطة ألطف هذه الأجسام وأرقاها وهي مواطن وآلات الحس في بدن الإنسان ، إذ سبق له القول في موضع آخر : " فالنفس الناطقة تدرك الأمور البسيطة بغير آلة بل بنفسها ، وتدرك الأمور المركبة المحسوسة بتوسط الحواس " [٢]

و يتابع مسكويه في هذا الفصل فيقدم تحليلا مسهبا لهذه المرحلة (مرحلة الإدراك الحسي) يبين فيه نظريته عن الارتقاء و التدرج و الاتصال بين قوى النفس في الإنسان و آلات البدن فيه ، ذكر فيه أن الأمر يبتدئ بالمعدة التي تستخلص ألطف الغذاء بالهضم وهو الدم ، ثم يأتي القلب فيدفع بألطف الدم وأرقاه إلى الدماغ – و الذي نظرا لقرب عهده بالقلب هو أكثر الدم احتفاظا بالحرارة التي اكتسبها منه – فينشأ عنه ما هو ألطف منه و هو البخار الحاصل في الدماغ ، و ينشأ عنه ما هو ألطف وأرقى منه و هو الروح الساري في الأعصاب ، و يبين مسكويه أنه " بحسب صفاء هذا الروح و تهذبه في آلاته ، يكون صدور قوى النفس عنه ، و استعداده لقبول آثارها من الحس والفهم ، و تنشئ الطبيعة حينئذ أعصابا يكون بها الحس والحركة الإرادية في جميع البدن و بها يتميز الحيوان عن النبات ، فمنها العصبة الجوفاء التي تنقسم إلى ثقبي العين ، و ينفذ فيهما ذلك الروح و قد تهذب غاية تهذيبه و لطف جدا ، فيكون به البصر " [٣] .

و مسكويه يركز بوضوح في هذا السياق على فكرته الأساسية بهذا الخصوص ، و هي الاتصال عن طريق التدرج في الارتقاء بين

---

١ - السابق : ص ١٢٣ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٧١ ، نشرة د فؤاد .
٢ - السابق : ص ٧١ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٢٤ ، نشرة د فؤاد .
٣ - راجع في ذلك : السابق : ص ١٢٣ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٧١ – ٢٧٢ ، نشرة د فؤاد .

المكونات الجسمانية في بدن الإنسان ، إلى أن ينتهي أرقاها و أعلاها إلى الاتصال بأدنى مراتب قوى النفس الإدراكية ، و التي تصدر عنها بمعاونة آلات البدن الإدراك الحسي .

و يأخذ مسكويه بعد ذلك في بيان هذا الاتصال و التدرج فيما بين قوى النفس الإدراكية – و ما يتبعها من آلات البدن – بعضها البعض ، بدءا من قوى الحواس المتفرقة إلى ما فوقها ، فيقول : " فإذا حصل في كل واحد من أثر المحسوس ، تأدى منه إلى الحس المشترك ، و هو قوة من قوى النفس في أفق هذا الجوهر اللطيف من الجسم يقبل هذه الآثار كلها " [١] .

و قوة الحس المشترك تمتاز عن ما قبلها من قوى الحواس المتفرقة كما يقول مسكويه : في " أن الحواس الخمس إنما تقبل الصور بأن يحصل فيها آثار الجزئيات من المحسوس شيئا بعد شيء ، وأما الحس المشترك فإنه يقبل الصور من الحواس دفعة واحدة " [٢]

و ينتقل مسكويه فيبين القوة التي تلي الحس المشترك من قوى النفس فيقول : " و ترتقي هذه القوة إلى قوة تسمى المتخيلة " ، و مسكويه لا يذكر عن هذه القوة في هذا المقام أية تفاصيل إلا بيان الموضع الذي يستوعب آثار فعلها من البدن ، إذ يقول : " وهذه القوة يظهر فعلها بجزء من الدماغ المقدم " [٣] ، يقصد في جزء من مقدم الدماغ .

و ينتقل مسكويه إلى بيان القوة التي تلي ذلك من قوى النفس فيقول : " ثم ترتقي إلى قوة أخرى للنفس تسمى حافظة " ، و يبين مسكويه في هذا المقام الوظيفة التي تقوم بها إضافة إلى الموضع الذي يستوعب آثار فعلها من البدن فيقول : " و هي كالخزانة التي تحفظ فيها الأشياء الكثيرة لتستحضر منها ما تحتاج إليه إذا امتد الزمان بها ، و هذه القوة يظهر فعلها في الجزء المؤخر من الدماغ " [٤]

---

[١] - السابق : ص ١٢٤ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٧٢ ، نشرة د فؤاد .
[٢] - السابق : ص ١٢٤ – ١٢٥ ، نشرة د. عضيمة . نفس الموضع ، نشرة د فؤاد .
[٣] - السابق : ص ١٢٥ ، نشرة د عضيمة . نفس الموضع ، نشرة د فؤاد .
[٤] - السابق : نفس الموضع ، نشرة د عضيمة . ص ٢٧٢ – ٢٧٣ ، نشرة د فؤاد .

و ينتقل مسكويه إلى بيان القوة التي تلي ذلك من قوى النفس فيقول : " و هناك قوة أخرى من النفس وهي قوة الفكر " ، و يبين مسكويه خصائص هذه القوة والمكان الذي يستوعب آثار فعلها في بدن الإنسان فيقول : إنها " تقع بها حركة الروية و التوجه نحو العقل ، و يختص بهذه القوة الإنسان دون سائر الحيوان ، و يظهر فعلها في البطن الأوسط من بطون الدماغ ، و ليس للحيوانات الباقية هذا الجزء من الدماغ " [1] ، فهذه القوة (قوة الفكر) بعكس ما قبلها من قوى النفس هي من خصائص الإنسان .

و عند هذا الحد ينتهي التفاوت والاتصال الذي لا مدخل فيه للكسب والاجتهاد بين قوى النفس في الإنسان ، و يبدأ نوع آخر من التفاوت و الاتصال داخل المرتبة أو القوة التي يختص بها الإنسان من قوى النفس (قوة الفكر) ، يعتمد على الكسب والسعي والاجتهاد ، إذ يقول مسكويه : " و في هذه المرتبة تظهر الإنسانية ، وعلى قدر هذه الحركة [يقصد حركة الروية والتوجه نحو العقل الصادرة عن قوة الفكر] واستقامتها وصحة نظرها و تمييزها [2] تكون مرتبة الإنسان و تميزه عن البهائم ، و على قدر استكمالها بالحركة و قبولها أثر العقل يكون مقداره من الإنسانية " [3] ، فمسكويه يقرر أن هاهنا تفاوتا و ارتقاءا داخل هذه المرتبة .

و يضيف مسكويه فيقول : " فإذا جعل الإنســان أقصى ســعيه – بما يستفيده من حواسه – أن يرقيها إلى هذه القوة ، و يتحرك أبدا في طلب أسبابها و مبادئها الأول ، أعطاه حينئذ العقل حقائقها فاستكملت صورة الإنسانية فيه و تصورت نفسه بحقائق [4] الأشياء " [5] ، فمسكويه يقرر هنا [6] أن التفاوت والارتقاء داخل هذه المرتبة يكتسب بالسعي والاجتهاد .

---

[1] - السابق : نفس الموضع ، نشرة د. عضيمة . ص ٢٧٣ ، نشرة د فؤاد .

[2] - في المطبوع في كلتا النشرتين وردت : " و تميزها " ، وقد ارتأيت أن الصواب ما أثبته .

[3] - السابق : ص ١٢٥ - ١٢٦ ، نشرة د عضيمة . نفس الموضع ، نشرة د فؤاد .

[4] - في المطبوع في كلتا النشرتين وردت : " بحقائقها الأشياء " وقد ارتأيت أن الصواب ما أثبته .

[5] - السابق ، ص ١٢٦ ، نشرة د. عضيمة . نفس الموضع ، نشرة د. فؤاد .

[6] - سيذكر مسكويه بعد قليل أن هذا التفاوت و الارتقاء ، قد يحصل ابتداء لبعض الأشخاص دون سعي و لا اجتهاد .

و يبين مسكويه أن هذا التفاوت و الارتقاء داخل هذه المرتبة يستمر حتى يتصل الإنسان – في منتهى سعيه و آخر أفقه – بأول أفق ما بعده من مرتبة الملائكة ، إذ يقول : " و يبلغ الإنسان هذه المرتبة متصاعدا فيها إلى غاية أفقه التي إن تجاوزها لم يكن إنسانا بل صار ملكا كريما ، و ينبغي أن يتصور ذلك كما تصورت تلك الوسائط الأخر [يقصد قوى النفس المشتركة بين الإنسان والنبات والحيوان ، و تلك المشتركة بين الإنسان والحيوان على النحو الذي سبق بيانه في الفصل السابق] في أواخر آفاقها و أوائل آفاق ما هو فوقها " (١)

و ينتهي مسكويه من ذلك إلى الربط بين فكرته عن الاتصال بين قوى النفس داخل الإنسان و بين نظريته عن النبوة فيقول : " و من هنا يمكن أن يتبين كيفية الوحي و اتصال تلك القوة الشريفة [يقصد القوة الملائكية] بالإنسان " (٢)

و على هذا النحو يوظف مسكويه فلسفته المتعلقة بدراسة النفس الإنسانية للبرهنة على إمكان النبوة و بيانها ، كما وظف من قبل فلسفته الطبيعية لخدمة نفس الغرض (٣) ، و هو ما وصفه بدقة الدكتور عبد الفتاح فؤاد في مقدمة نشرته لكتاب الفوز الأصغر إذ يقول : " هذه هي توطئة مسكويه لنظريته في النبوة ، و يمكن تلخيصها في أمرين : فمن الناحية الأنتولوجية هناك اتصال بين الموجودات على الرغم من مراتبها المختلفة ، و هذا الاتصال يسمح للإنسان بأن يكون بينه و بين الملائكة ثمة اتصال ما ، يتم عن طريقه الوحي ، و من الناحية الإبستمولوجية هناك اتصال بين قوى الإدراك المختلفة لدى الإنسان يبدأ من أدنى المراتب و ينتــهي إلى أعلاها ، حيث يمكن أن يتلقى الإنسان العلم من الملائكة " (٤)

و بعد أن أبان مسكويه فيما سبق ، إمكانية الاتصال بين القوة المفكرة أو العاقلة في الإنسان ، و بين مرتبة العقول المفارقة خارج الإنسان (الملائكة) ، و ربط بين ذلك و بين النبوة على نحو عام ، فإنه

---

١ - السابق ، نفس المواضع في كلتا النشرتين .

٢ - السابق ، نفس المواضع في كلتا النشرتين .

٣ - سبق بيان ذلك في المبحث الأول من الفصل السابق .

٤- مقدمة نشرته للفوز الأصغر ، ص ١٢٩ .

يبين في الفصل التالي لذلك من كتابه الفوز الأصغر كيفية ذلك بالتفصيل ، على نحو يوظف به نظريته في الاتصال بين قوى الإدراك في النفس الإنسانية ، لا في فهم النبوة فحسب ، بل و في فهم الفلسفة أيضا و التوفيق بينها و بين النبوة .

إذ يقرر مسكويه أن هذه القوة المفكرة أو العاقلة من قوى النفس : قد تكون ساعية نحو الكمال بإدامة النظر و طلب المعرفة (أي بالسعي و الاجتهاد) حتى تناله بالاتصال بالموجودات العقلية المفارقة (الملائكة) و قد تكون كاملة و متصلة بالموجودات العقلية المفارقة (الملائكة) ابتداء دون سعي و لا اجتهاد ، و عند ذلك تبدأ تلك القوة المفكرة أو العاقلة في الإنسان في الرجوع بما نالته من حقائق منحدرة إلى القوة المتخيلة ، و التي بدورها تصبغ تلك الحقائق بصبغتها – أي صبغة الأمور المحسوسة – و ترتد بها إلى الحواس ، فتبدو تلك الحقائق و هي تكتسي أمثلة الأمور المحسوسة أمام الحواس و كأنها موجودات محسوسة مفارقة – أي لها وجود حسي مستقل خارج الحواس – و بذلك تتحقق فكرة النبوة .

و هو ما بينه مسكويه إذ يقول : " من فهم جميع ما رتبناه فيما تقدم و حصله ، علم أن المقام الذي انتهينا إليه غاية شرف الإنسانية و الأفق الأعلى منه ، و إن بلغه كان متعرضا لإحدى منزلتين: إما أن يترقى فيه ترقيا طبيعيا ، و معنى ذلك أن يديم الفكرة مدة حياته في جميع الموجودات لينال حقائقها بقدر طاقة البشرية ، فيقوى هاجسه و يحتد نظره و **تلوح له الأمور الإلهية** ، فتقرر في نفسه تلوحا أوضح من الأمور الأوائل التي تسمى بدائه العقول . . . . و إما أن تأتيه تلك الأمور من غير أن يرتقي فيها هو ، بل تنحط تلك إليه **لاتصالها به** ، و مثال ذلك أن الإنسان إنما ارتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل ، و ارتقى من قوة التخيل إلى قوة الفكر ، و من قوة الفكر إلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل [1] ، و ذلك **أن هذه الأمور متصلة اتصالا روحيا كما بينا فيما مضى** ، فربما عرض لها – من قوة قبول بعضها من بعض الآثار – أن تنعكس في بعض الأمزجة منحطة كما تصاعدت ، على سبيل الفيض ، فيؤثر حينئذ العقل في القوة الفكرية ، و تؤثر القوة الفكرية في القوة المتخيلة ، و تؤثر القوة المتخيلة في الحس ، فيرى الإنسان أمثلة الأمور

[1]- يقصد العقل المفارق خارج الإنسان أي الملك .

المعقولة ، أعني حقــائق الأشياء و مبادئها و أسبابـها كأنهــا خارجة عنــه ، و كأنما يراهــا ببصره و يسمعها بأذنه " [١]

و بذلك يتبين أن مسكويه وظف نظرية الاتصال بين قوى الإدراك في النفس الإنسانية : في التدليل على إمكان النبوة و شرح كيفيتها ، لكنه تدليل و شرح مقرون بالدفاع عن الفلسفة و التوفيق بينها و بين النبوة ، اعتمادا على ما يراه مسكويه وحدة في المصدر بينهما ، فكلاهما مصدره إلهي أو ملائكي أو عقلي مفارق ، و وحدة في الطريق و إن اختلف اتجاه السير فيه : من أعلى إلى أسفل كما في النبوة ، أو من أسفل إلى أعلى كما في الفلسفة ، و وحدة في النتيجة و الحقيقة من حيث الجوهر و إن اختلفت من حيث الشكل : مصطبغة بصبغة الهيولى أو المحسوس كما في النبوة ، أو مجردة عنها كما في الفلسفة .

و هو المعنى الذي يؤكده مسكويه إذ يقول : إن الأمور التي يتلقاها النبي " إذا قابل بها أهل الحقائق من العلوم كانت موافقة ؛ لأن المبادئ و العلل واحدة و كذلك العواقب و المصائر ، فإذا أخبر [٢] بها من وصل إليها من أسفل بالتفلسف ، اتفق رأيهما و صدق أحدهما الآخر بالضرورة ، و بادر الفيلسوف إلى قبول ما يأتي به أكثر من مبادرة كل أحد ؛ لأنهما متفقان في تلك الحقائق ، إلا أن الفرق بينهما أن أحدهما ارتقى من أسفل ، و الآخر انحط من عل " ، و يضيف فيقول : " و كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتقت إلى العقل بسَّطَها و سلخ عنها الصور التي كانت لها ، كذلك الأمور العقلية إذا انحطت إلى القوة المتخيلة ركبتها و ألبستها صور هيولانية ملائمة " [٣]

مدى أصالة مسكويه في نظريته عن الاتصال بين قوى الإدراك في النفس من حيث علاقتها بنظريته في النبوة

كتاب النفس لأرسطو هو كتابه الرئيس الذي تحدث فيه عن آرائه المتعلقة بهذا الخصوص ، " و الكتاب قد عرفه العرب في أواخر القرن

[١]- السابق : ص ١٢٦ ـــ ١٢٧ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٧٤ ، نشرة د فؤاد .
[٢] - يقصد النبي .
[٣] - السابق : نفس المواضع في كلتا النشرتين .

الثالث حينما ترجمه إسحاق بن حنين – المتوفى سنة ٢٩٨هـ - إلى العربية " [١]

" و ليس كتاب النفس هو الكتاب الوحيد الذي أودع فيه أرسطو جميع آرائه السلوكية " [٢] ، " و كثيرا ما يشير أرسطو في خلال هذا الكتاب ، إلى أنه سوف يبحث بعض الموضوعات الأخرى ، و هي التي جمعت تحت الطبيعيات الصغرى ، و على رأسها الحس و المحسوس . . . . ، ثم في الذكر و التذكر . . . . ثم ثلاثة كتب تتعلق بالنوم و الأحلام و هي المعروفة باسم : في النوم و اليقظة ، و في الأحلام ، و في تعبير الرؤيا . و يأتي بعد ذلك عدة كتب هي إلى الفسيولوجيا أقرب منها إلى السيكولوجيا و هي : في طول العمر و قصره ، و في الحياة و الموت ، و في التنفس " [٣]

و أما عن معرفة الإسلاميين بكتب أرسطو أو مقالاته التي جمعت تحت الطبيعيات الصغرى ، فهي قضية تحتاج إلى قدر من البحث و التوضيح ، فقد ذكر ابن النديم و القفطي له كتاب الحس و المحسوس و ذكرا أنه " مقالتان ، لا يعرف له نقل يعول عليه و لا يذكر " [٤] ، و

---

[١]- مقدمة تحقيق كتاب : في النفس لأرسطو ، و هو تحقيق للترجمة العربية القديمة التي قام بها إسحاق ابن حنين ، د عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت . و راجع في تفصيل ذلك : الفهرست ، ص ٣١١ – ٣١٢ ، محمد ابن إسحاق النديم ، تحقيق رضا تجدد . تاريخ الحكماء ، ص ٤١ ، القفطي ، نشرة المستشرق يوليوس لايبرت ، طبعة ليبزج ، سنة ١٩٠٣م .

[٢]- مقدمة ترجمة كتاب النفس لأرسطو ، و هي ترجمة حديثة قام بها د أحمد فؤاد الأهواني عن ترجمتين فرنسية و إنجليزية للأصل اليوناني و راجعها على الأصل اليوناني جورج شحاتة قنواتي ، ص : هـ ، دار إحياء الكتب العربية – الحلبي – القاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٤٩م

[٣]- السابق ، ص : هـ - و . و مما يجدر التنويه بشأنه أن هذه الكتب التي جمعت تحت الطبيعيات الصغرى ليست كتبا بالمعنى الدقيق ، بل هي مجرد رسائل أو مقالات صغيرة الحجم يبلغ مجموعها ٨٨ صفحة ، و هي تقع في الترجمة الإنجليزية للأعمال الأرسطية في المجلد الثالث ، بين الصفحات : 436 a – 480 b ، و الترجمة الأدق لعنوان رسالة : تعبير الرؤيا ، هو التنبؤ عن طريق الأحلام ، كما أن رسالتي : في الحياة و الموت ، و في التنفس . قد وردا كعنوانين في رسالة واحدة و معهما عنوان ثالث هو في الشباب و الهرم . راجع تفاصيل ذلك في :

* - The Works Of Aristototle , Vol III , Parva Naturalia , PP : 436 a – 480 b , Translated Into English Under Editorship of : W . D . Ross , Oxford University Press , 1931 .

[٤]- الفهرست ، ص ٣١٢ . تاريخ الحكماء ، ص ٤١ .

أضاف ابن النديم أن " الذي ذُكِـر أن شيئـا يسـيرا علقه الطـبري عن أبي بشر متى بن يونس " [1] ، و جزم القفطي بذلك فقال : " و إنما الموجود من ذلك شيء يسير عُلِّق عن أبي بشر متى بن يونس " [2] ، ثم يعود القفطي فيذكر ثبتاً لكتب أرسطو " على ما ذكره رجل يسمى بطليموس في كتابه إلى أغلس " [3] ، ذكر فيه " كتابه في الحس و المحسـوس مقالة . كتابه في النوم و اليقظة مقالة " [4] ، ثم " كتابه في الحياة و الموت مقالة " [5]

و يبدو أن كتاب الحس و المحسوس مقالة واحدة ، و أنه قد ضمت إليه مقالة من المقالتين الأخريين اللتين ذكرهما بطليموس في ثبته لكتب أرسطو ، فاعْتُبِر الحس و المحسوس مقالتين لذلك ، و يبدو أيضا من خلال أسماء المقالات الثلاث الواردة في هذا الثبت ، أنها تتضمن أغلب الموضوعات و الكتابات التي جمعت لأرسطو تحت الطبيعيات الصغرى

و إذا كان كل من ابن النديم و القفطي ذكرا أنهما لم يقفا على نقل لكتاب الحس و المحسوس الذي يتضمن مقالتين إلى العربية ، و أن الموجود منه إنما هو تعاليق لبعض منه منسوبة لأبي بشـر متى بن يونس ، فقد ثبت لابن رشد تلخيص لكتاب بهذا العنوان لأرسطو ، و هو يقع في ثلاث مقالات لا واحدة و لا اثنتين ، قال في مقدمته : " لما تكلم [6] في كتاب الحيوان في أعضاء الحيوان و ما يعرض لها [7] ، و تكلم بعد هذا في النفس و في أجزائها الكلية [8] ، **شرع ها هنا في الكلام في القوى الجزئية منها** " [9] ثم قال ابن رشد : " و الذي يلفى لأرسطو في بلادنا هذه من القول في هذه الأشـياء التي وعد في صـدر هـذا الكتاب

[1]- الفهرست ، ص ٣١٢ .
[2]- تاريخ الحكماء ، ص ٤١ .
[3]- السابق ، ص ٤٢ .
[4]- السابق ، ص ٤٤ .
[5]- السابق ، ص ٤٥ .
[6]- يقصد أرسطو .
[7]- كتاب الحيـوان لأرسطـو ترجمـه إلى العربيـة قديمـا ابن البطريـق في تسـع عشـرة مقـالة . الفهرست ، ص ٣١٢ . أخبار الحكماء ، ص ٤١ .
[8]- يقصد تناول أرسطو لها في كتاب النفس
[9]- تلخيص كتاب الحاس و المحسوس لأرسطو ، ص ١٩١ ، ابن رشد ، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن نشرته للترجمة العربية القديمة لكتاب في النفس لأرسطو .

[يقصد كتابه حول الكلام في القوى الجزئية من قوى النفس] إنما هي ثلاث مقالات فقط : المقالة الأولى : يتكلم فيها في القوى الجزئية التي في الحاس و المحسوسات ؛ **و بهذا الجزء لقب هذا الكتاب** . و المقالة الثانية : يتكلم فيها في الذكر و الفكر ، و النوم و اليقظة ، و الرؤيا . و المقالة الثالثة : في طول العمر و قصره " [١]

و هذا النص يقطع بترجمة أغلب مجموع ما عرف بالطبيعيات الصغرى لأرسطو إلى العربية ، و أن الإسلاميين قد اطلعوا عليها ، و عرفوا أن موضوعها يتضمن الحديث عن القوى الجزئية من قوى النفس (و هو السبب وراء جمعها تحت عنوان الطبيعيات الصغرى) لكنها لم تسم لديهم بهذا الاسم ، بل عرفت جميعا لديهم باسم الحاس و المحسوس ، تسمية بجزء منها .

و لا يمكن القطع بتاريخ هذه الترجمة و لا من قام بها ، إلا أنه ليس ثمة ما يدعو لأن يكون ذلك متأخرا عن ترجمة كتب أرسطو الأخرى ، و عدم علم ابن النديم بها (في عام ٣٧٧هـ و هو تاريخ تأليفه لكتابه الفهرست [٢]) لا يقطع بعدمها في ذلك الحين ، كما أن عدم علم القفطي (المتوفي في القرن السابع الهجري) لم يمنع وجودها و تلخيص ابن رشد (المتوفي في القرن السادس الهجري) لها

و هذه الترجمة مفقودة على كل حال ، و لم يتبقى إلا تلخيص ابن رشد لها ، و هذا التلخيص هو الطريق الوحيد حتى الآن للوقوف على مدى تأثر الإسلاميين ، بما ذكره أرسطو من آراء فيها ، إلا أن المقارنة ينبغي أن تؤخذ بحذر ؛ لأن الكتاب كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي : " تلخيص ، و لهذا لا نكاد نجد فيه شيئا من النص الأصلي لأرسطو ، بل هو كلام ابن رشد تلخيصا لنص أرسطو مع توسع في العبارة ابتغاء التبسيط و الإيضاح " [٣] ، و في أثناء ذلك ربما يختلط المعنى الذي يقصده أرسطو ، بما فهمه ابن رشد في بعض الأحيان فهما خاصا به .

---

[١]- السابق ، ص ١٩٢ .

[٢]- قال في مقدمة كتابه : " هذا فهرست كتب جميع الأمم : من العرب ، و العجم . الموجود منها بلغة العرب . . . . منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا و هو سنة سبع و سبعين و ثلاثمائة للهجرة " . ص ٣ .

[٣]- مقدمة تحقيق النشرة العربية القديمة لكتاب في النفس لأرسطو ، ص ٤٧ .

لكن القضية التي تتعلق بهذه الترجمة المفقودة و تلخيصها الموجود ، لا تتوقف عند هذا الحد ، إذ تبرز إشكالية كبرى تتصل بما ورد في هذا التلخيص منسوبا لأرسطو من آراء حول الرؤيا الصادقة في المنام ، تختلف على نحو تام مع آراءه الواردة في الأصل اليوناني بهذا الخصوص ، و هي إشكالية سيأتي تناولها بالتفصيل في موضعها من هذا البحث ، و أرى أنها تتجاوز نطاق تلخيص ابن رشد ، بل و تتجاوز نطاق الترجمة الأصل ، و تعود إلى مرحلة سابقة عليها [١]

و باستثناء ذلك يبدو التلخيص تعبيرا عن المضمون الأرسطي الحقيقي في الجملة ، و من ثم فيمكن تناول مدى تأثر مسكويه بأرسطو في مسألة قوى النفس و اتصال بعضها ببعض ، من خلال ما أورده أرسطو في كتاب النفس ، و من خلال ما لخصه ابن رشد عنه في كتاب الحاس و المحسوس على السواء .

و يتناول أرسطو في كتابه النفس ضمن تقسيماته المتعددة لقواها ، تقسيما ثنائيا يقول فيه : " فالنفس محدودة بقوتين : إحداهما فاصلة في الأشياء قاضية عليها ، و هي فعل الفكر و الحس . و الأخرى حركة الانتقال عن الأماكن " [٢] ، فأرسطو يقسم النفس " تقسيما ثنائيا من حيث قواها إلى قسمين : مدركة ، و محركة " [٣]

و تعرض أرسطو بالتفصيل في هذا الكتاب للقوة المدركة من قوى النفس ، فابتدأ بأدنى مراتبها و هي الحواس الخمس ، فذكر القضايا العلمية التي تجمعها جميعا [٤] ، ثم أفرد كل حس منها ببحث مستقل [٥] ، و انتقل من ذلك إلى المرتبة التالية من القوة المدركة و هي الحس المشترك ، فبرهن على وجوده و أبان عنه [٦] ، و تتلخص فكرته عنه في ثلاث وظائف أساسية : " الوظيفة الأولى : أنه الأساس لبقية الحواس ،

١- انظر ص ٨٤ - ٨٦ ، من هذا البحث .

٢- في النفس ، الترجمة العربية القديمة ، ص ٧٩ .

٣- أرسطو : سلسلة الينابيع ، ص ٢٣٩ ، د عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٨٠م .

٤- انظر : في النفس ، ص ٤١ – ٤٤ .

٥- انظر : السابق ، ص ٤٥ – ٦٠ .

٦- انظر : السابق ، ص ٦٢ – ٦٨ .

و الوظيفة الثانية : أنه يدرك موضوعات معلومة لا تستطيع الحواس الأخرى إدراكها مثل الحركة و المقدار ، و الوظيفة الثالثة : أنه يجعل الإنسان يشعر بما به يحس " (١) .

و انتقل أرسطو من ذلك إلى المرتبة التي تلي ذلك و هي مرتبة المخيلة ، لكنه يسميها بالتوهم و يقول عنه : " و أما التوهم فإنه غير الحس و غير التفكر " (٢) ، فهو مرتبة وسطى بينهما ، و يعرفه بقوله : " إن التوهم حال يتخيل لنا فيها شيء ليس بموجود بالحقيقة " (٣) .

و ينتقل أرسطو بعد ذلك إلى المرتبة التي تلي ذلك و هي المفكرة أو العقل المنفعل ، و الذي يتحول إلى عقل بالفعل بالكسب و الاجتهاد ، و كما يقول : " فلا محالة أن عقل النفس المسمى عقلا ، و هو الذي يُتَفكر به فيرى الرأي أَيّه ، ليس بموجود في شيء من الأشياء بالفعل قبل أن يدرك الشيء بفهمه " (٤)

و يغفل أرسطو في هذا الكتاب الحديث عن مرتبة الذاكرة أو الحافظة ، لكنه يتناولها في كتاب الحاس و المحسوس فيقول : " إن الأشياء المدركة لنا : إما أن تكون في الآن و الزمان الواقف ، مثل مدركات الحس ، و إما أن تكون متوقعة في الزمان المستقبل ، و هذه هي الأمور المظنونة ، و إما أن تكون مدركة في الزمان الماضي . و بَيِّن أن الذكر إنما يكون في هذه . . . . . فالذكر هو استرجاع في الزمان الحاضر للمعنى الذي كان مدركا في الزمان الماضي " (٥) و على الرغم من أنه يضيف فيفرق بين الذكر و الحفظ فيقول : " و الفرق بين الذكر و الحفظ : أن الحفظ لما لم يزل قائما بالنفس من وقت إدراكه في الزمان الماضي إلى الزمان الواقف ، و أما الذكر فإنه لما هو قد نسي " (٦) ، لكنه يضيف إضافة مهمة يبين فيها أن كليهما " واحدة بالموضوع ، اثنان بالجهة " (٧) ، كما أنه يذكر أن لهما موضعا واحدا في

[١]- أرسطو لعبد الرحمن بدوي ، ص ٢٤٣ .
[٢]- في النفس ، ص ٦٩ .
[٣]- السابق ، نفس الموضع .
[٤]- السابق ، ص ٧٢ . و انظر في تفصيل ذلك نفس المرجع : ص ٧٢ – ٧٥ .
[٥]- تلخيص ابن رشد لكتاب الحاس و المحسوس لأرسطو ، ص ٢٠٨ .
[٦]- السابق ، ص ٢٠٨ – ٢٠٩ .
[٧]- السابق ، ص ٢٠٩ .

الدماغ يستوعب آثارهما إذ يقول : " ثم يلي المفكر [١] الذاكر و الحافظ [٢] و ذلك في المؤخر من الدماغ " [٣]

و يبين أرسطو أن هذه المرتبة و هي الذاكرة أو الحافظة تلي مرتبة كل من الحس فالتخيل ، فهي " محتاجة في فعلها إلى أن تتقدمها : قوة الحس ، و قوة التخيل " [٤]

كما يشير أرسطو في هذا الكتاب للموضع من الدماغ الذي يستوعب آثار قوة التوهم أو التخيل و كذا قوة التفكر ، فيقول : " متى اعتل مزاج مقدم الدماغ فقط ، اختل خيال ذلك الرجل ، و لم يختل فكره و لا ذكره ، فإذا اعتل وسطه ، اختل فكره ، و إذا اختل مؤخره ، اختل ذكره و حفظه ، و هذا معروف عند الأطباء " [٥]

و الفارابي و هو أسبق و أشهر من عرف عنه صياغة نظرية النبوة على نحو فلسفي ، يعتمد اعتمادا كبيرا على أرسطو ، و يستخلص من ثنايا فلسفته نظريته حول الاتصال بين قوى النفس ، إذ يقول : " فإذا حدث الإنسان ، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى ، و هي القوة الغاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التي يحس بها الملموس مثل الحرارة و البرودة و سائرها ، و التي بها يحس الطعوم ، و التي بها يحس الروائح ، و التي بها يحس الأصوات ، و التي يحس بها الألوان و المبصرات كلها مثل الشعاعات . و يحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه . ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، و هذه هي القوة المتخيلة ، فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض ، و تفصل بعضها عن بعض ، تركيبات و تفصيلات مختلفة ، بعضها كاذبة و بعضها صادقة ، و يقترن بها نزوع نحو ما يتخيله . ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، و بها يميز

---

[١]- يقصد القوة المفكرة
[٢]- يقصد القوة الذاكرة أو الحافظة .
[٣]- السابق ، ص ٢١١ .
[٤]- السابق ، ص ٢٠٩ .
[٥]- السابق ، ص ٢١١ .

بين الجميل و القبيح ، و بها يحور الصناعات و العلوم ، و يقترن بها نزوع نحو ما يعقله " (١)

و تبدو من خلال هذا النص نظرية الاتصال و التدرج في الارتقاء بين قوى النفس واضحة بدرجة كافية ، و يبدو أيضا أن الفارابي يغفل مرتبة الذاكرة أو الحافظة و يدمجها في المخيلة ، و هو في ذلك متأثر بما قرره أرسطو في كتابه النفس دون كتابه الحاس و المحسوس ، و يبدو أيضا أن الفارابي يدمج الحس المشترك في القوة الحاسة ، و يجعلها قوة واحدة تشمل الحواس الخمس و الحس المشترك ، و هو ما يؤكده إذ يضيف فيقول : " و القوة الحاسة ، فيها رئيس و فيها رواضع ، و رواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع ، المتفرقة في العينين و في الأذنين و في سائرها ، و كل واحد من هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه . و الرئيسة (٢) منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الحواس بأسرها " (٣)

لكن الفارابي يخالف أرسطو حين يقرر أن الموضع الذي يستوعب آثار القوة المتخيلة – و هو يدمج فيها قوة الذاكرة أو الحافظة – من البدن ، هو القلب و ليس الدماغ ، إذ يقول : " و القوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة في أعضاء أخر ، بل هي واحدة ، و هي أيضا في القلب " (٤) ، كما أن الفارابي يخالف أرسطو حين لا يحدد صراحة موضعا في البدن يستوعب آثار القوة المفكرة أو الناطقة (٥) .

و أما مسكويه فقد وافق ما أورده أرسطو بهذا الصدد في كتاب الحاس و المحسوس ، و هو ما يرجح أنه قد رجع في استخلاص نظريته حول اتصال قوى الإدراك في النفس إلى أرسطو مباشرة ، لكن ذلك لا ينفي رجوع مسكويه إلى الفارابي أيضا ، حيث استفاد منه حسن تلخيصه و ترتيبه لهذه النظرية من جهة ، كما استفاد منه توظيفه لها في بيان النبوة و الدلالة عليها .

١- آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٧ .
٢- يقصد بها الحس المشترك .
٣- السابق ، ص ٨٨ .
٤- السابق ، ص ٨٩ .
٥- انظر : السابق ، ص ٨٩ – ٩٩ .

فالفارابي يعتمد في نظريته حول النبوة على اتصال العقل الفعال بالقوة الناطقة من قوى الإدراك في النفس الإنسانية إذ يقول : " و العقل الفعال ، لما كان هو السبب في أن تصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل ، و أن يصير ما هوعقل بالقوة عقلا بالفعل ، و كان ما سبيله أن يصير عقلا بالفعل هو القوة الناطقة " [١] ، ثم يعتمد الفارابي على اتصال القوة الناطقة بالقوة المتخيلة إذ يقول : " و كانت القوة المتخيلة مواصلة لضربي القوة الناطقة " [٢] ، ليثبت من ذلك اتصال العقل الفعال بالقوة المتخيلة فيقول : " فيكون للعقل الفعال في القوة المتخيلة فعل ما " [٣] ، و من خلال ذلك تتشكل نظرية النبوة لدى الفارابي ، إذ تعود المخيلة بدورها بما نالته من العقل الفعال بعد أن تصبغ هذه الحقائق العقلية بصبغتها و تتمثلها في صورة الأمور المحسوسة ، فترسم هذه الأمثلة في قوة الحس المشترك و الذي بدوره يرسمه في الحواس ، فتتراءى هذه الأمثلة و المحاكيات للحقائق العقلية ، في صورة موجودات محسوسة لها وجود حسي مستقل خارج الحس .

و يقرر الفارابي هذا التصور للنبوة إذ يقول : " و لما كان كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال ، فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فإن تلك المخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة ، فإذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة ، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة ، فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنجاز بشعاع البصر ، فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء ، فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين ، و ينعكس ذلك إلى الحاس المشترك و إلى القوة المتخيلة ، **و لأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك ، مرئيا لهذا الإنسان "** [٤] ، و ينتهي الفارابي من كل ذلك ليقول : " فيكون له بما قبله من المعقولات ، **نبوة بالأشياء الإلهية "** [٥]

١- السابق ، ص ١١٢ .
٢- السابق ، نفس الموضع .
٣- السابق ، نفس الموضع .
٤- السابق ، ص ١١٤ ــ ١١٥ .
٥- السابق ، ص ١١٥ .

كما يوظف الفارابي نظرية اتصال قوى الإدراك في النفس الإنسانية ، في الدفاع عن الفلسفة و التوفيق بينها و بين الدين و النبوة ، فهذا التأثير للعقل الفعال في القوة الناطقة من قوى النفس الإنسانية ، إذا أعقبه تأثير له في القوة المتخيلة على النحو الذي سبق ، يكون هذا الإنسان – من وجهة نظر الفارابي – نبيا و فيلسوفا في نفس الوقت إذ يقول : " فيكون بما يفيضه منه إلى عقله المنفعل حكيما و فيلسوفا و متعقلا على التمام ، و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون و مخبرا بما هو الآن من الجزئيات " [١] ، و أما إذا لم يعقب ذلك تأثير في القوة المتخيلة ، فيكون هذا الإنسان فيلسوفا فقط ، و بعبارة أخرى فالفارابي يرى أن كل نبي فيلسوف و ليس كل فيلسوف نبيا ، و إذا كان مسكويه لم يصرح بذلك ، لكنه أكد أن النبي يتصل ابتداء بالموجودات المعقولة المفارقة عن طريق قوته الناطقة أو المفكرة ، ثم ينحدر منها إلى المتخيلة فما دونها ، بينما الفيلسوف يقتصر على الاتصال بها عن طريق قوته الناطقة أو المفكرة ، و لا ينحدر منها إلى المتخيلة فما دونها .

فمسكويه في توفيقه بين النبوة و الفلسفة ، كان أكثر تركيزا على بيان وحدة الحقيقة و المضمون ، بين ما جاء به الأنبياء و ما توصل إليه الفلاسفة ، و إن اختلف ذلك من حيث الشكل ، و حاول أن يقدم تفسيرا و تبريرا لما اتحدوا فيه و لما اختلفوا عليه ، بينما كان الفارابي أكثر تركيزا على بيان وحدة المصدر بين كل من النبي و الفيلسوف ، إلى الدرجة التي تصل إلى أنه لا تحقق للنبوة بدون الفلسفة على النحو الذي سبق .

و بذلك فإنه يمكن القول بأنه إذا لم يكن لدى الفارابي تأسيس لنظرية النبوة استنادا إلى نظرية اتصال أنواع الموجودات ، و أن مسكويه انفرد دونه بذلك – كما تبين في الفصل السابق [٢] – إلا أن لدى الفارابي تأسيسا لنظرية النبوة استنادا إلى نظرية اتصال قوى الإدراك في النفس ، و أن مسكويه اعتمد عليه في ذلك .

بقي أمر يجدر التنويه بشأنه بهذا الخصوص ، و هو ما ذكره الدكتور إبراهيم مدكور عند حديثه عن نظرية النبوة عند الفارابي إذ

---

[١]- السابق ، ص ١٢٥ .

[٢]- راجع : ص ١٩ - ٢٠ ، من هذا البحث .

يقول : " فالنبي و الحكيم في رأيه هما الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة ، و كلاهما يحظى في الواقع بالعقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع و القوانين الضرورية لنظام المجتمع ، و كل ما بينهما من فارق أن الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة و الثاني عن طريق البحث و النظر " (١) ، ثم يرتب الدكتور مدكور على هذا التصور هذه النتيجة فيقول : " غير أنه قد يعترض عليه بأنه يضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف ، فإن وصول الأول عن طريق المخيلة في حين أن الثاني يدرك الحقائق بواسطة العقل و التأمل ، و ليس هناك شك في أن المعلومات العقلية أفضل و أسمى من المعلومات المتخيلة " (٢) ، و يجتهد الدكتور مدكور في تبرير موقف الفارابي ، ثم يذكر أن الفارابي " بعد أن فرق في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة ، بين النبي و الفيلسوف من ناحية الوسائل التي يصلان بها إلى المعرفة ، عاد فقرر في موضع آخر أن الأول مثل الثاني ، يمكنه أن يعرج إلى مستوى الكائنات العلوية بواسطة العقل " (٣)

و القضية غير صحيحة من البداية ؛ فالفارابي لم يذكر في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة أن النبي يقتصر في اتصاله بالعقل الفعال على المخيلة ، بل ذكر أنه يتصل به عن طريق العقل و عن طريق المخيلة معا ، و أنه يجمع بين النبوة و الفلسفة ، لكنه يصح أن يقال : إن الفارابي يرى أن النبي من جهة كونه فيلسوفا أفضل من جهة كونه نبيا ، باعتبار أن المعلومات العقلية أفضل و أسمى من المعلومات المتخيلة – كما قرر الدكتور مدكور – إضافة إلى أنها سبب و مبدأ لها .

تقييم و نقد الربط بين نظرية اتصال قوى الإدراك في النفس و نظرية النبوة

تقوم فكرة هذا الربط بين اتصال قوى الإدراك في النفس و بين النبوة ، على أساس أن الإنسان يرتقي و يتدرج في قواه الإدراكية من مرتبة إلى ما تليها حتى يصل إلى آخرها و هي مرتبة القوة المفكرة أو

---

[1]- في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه ، الجزء الأول ، ص ٨٠ .
[2]- السابق ، ص ١٠٠ .
[3]- السابق ، ص ١٠١ .

النفس الناطقة ، و التي بدورها يرتقي و يتدرج الإنسان فيها بالسعي و الاجتهاد حتى تصل في بعض أفراده إلى أقصاها ، فتمكنه تلك القوة المفكرة أو الناطقة في أقصى كمالها ، من إدراك أدنى مراتب الموجودات العقلية المفارقة – أي التي لها وجود عقلي لا تلبس له بالمادة أو المحسوس و مستقل خارج العقل – التي تمثل بداية عالم الملائكة و التي تمثل أيضا بداية العالم الحقيقي الثابت ، و قد تكون هذه القوة المفكرة أو الناطقة في الإنسان كاملة و متصلة ابتداء بأدنى مراتب هذه الموجودات المعقولة المفارقة ، و عند هذا الإدراك و هذا الاتصال تبدأ تلك القوة المفكرة أو العاقلة في الإنسان في الرجوع بما نالته من حقائق منحدرة إلى القوة المتخيلة ، و التي بدورها تصبغ تلك الحقائق بصبغتها – أي صبغة الأمور المحسوسة – و ترتد بها إلى الحواس ، فتبدو تلك الحقائق و هي تكتسي أمثلة الأمور المحسوسة أمام الحواس و كأنها موجودات محسوسة مفارقة – أي لها وجود حسي مستقل خارج الحواس – و بذلك تتحقق فكرة النبوة .

لكن هذا الربط بين قوى الإدراك في النفس و بين النبوة يواجه عدة إشكاليات عميقة تتمثل في ما يلي :

أولا : أن هذا الربط يقتضي أن مرتبة القوة المفكرة أو العاقلة في النفس الإنسانية تتصل بأدنى مراتب العقول المفارقة أو عالم الملائكة ، و قد صرح مسكويه بهذه النتيجة حين قال عند حديثه عن هذا الاتصال : " و ينبغي أن يتصور ذلك كما تصورت تلك الوسائط الأخر في آواخر آفاقها و أوائل آفاق ما هو فوقها ، و من هنا يمكن أن يتبين كيفية الوحي و اتصال تلك القوة الشريفة بالإنسان " (١) ، أي أن هذا الاتصال بين مرتبة القوة المفكرة أو العاقلة في الإنسان و بين مرتبة العقول المفارقة أو الملائكة ، يكون وفق نفس النهج الذي يمضي عليه الاتصال بين كل حلقات هذه النظرية ، آخر كل مرتبة أو أفق يتصل بأول و أدنى المرتبة أو الأفق الذي يليه .

كما أن الفارابي قد صرح من قبل بمثل هذه النتيجة ، حين قرر أن العقل المفارق الذي يؤثر في النفس الناطقة أو القوة العاقلة في الإنسان و يؤثر عن طريقها في القوة المتخيلة ، هو العقل الفعال – كما سبق بيانه قبل قليل – و مرتبة هذا العقل الفعال كما يقول الفارابي : " و مرتبته

١ - الفوز الأصغر : ص ١٢٦ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٧٣ ، نشرة د فؤاد .

من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول ، المـرتبة العاشرة " [1] ، و هي أدنى مراتب العقول المفارقة .

فهذه النتيجة التي يقتضيها هذا الربط بين اتصال قوى الإدراك في النفس و بين النبوة ، هي نفس النتيجة التي يقتضيها الربط بين اتصال أنواع الموجودات و بين النبوة ، و هي أن الاتصال يكون بين الأنبياء و بين أدنى مراتب الملائكة ، و هي نتيجة تصطدم مع الحقيقة التي تقررها نصوص القرآن الكريم و السنة النبوية الصحيحة ، من أن بعض الأنبياء قد تلقى في بعض الأحيان عن الله مباشرة و تجاوز كل مراتب الملائكة ، كما أن الوحي عندما يكون بواسطة المـلائـكة يكون بواسـطة جـبريل – عليه السلام – و هو أعلى الملائكة مرتبة و أقربهم من الله – عز و جل – و قد سبق تناول ذلك بالتفصيل في الفصل السابق [2]

ثانيا : أن الملائكة في تصور مسكويه هي موجودات عقلية مفارقة بذاتها ، أي لها وجود ذو طبيعة معقولة مستقلة عن المادة و عن العقل الإنساني الذي يدركها و يتصل بها ، و لم تستمد هذه الطبيعة المعقولة لها من تجريد هذا العقل الإنساني لها و استخلاصه لها من المادة أو الأمور المحسوسة ، فهي معقولة بذاتها لا بتجريد عقل الإنسان لها ، و سواء عليها عقلها عقل الإنسان أم لم يعقلها ، و هو ما يزداد وضوحا لدي مسكويه إذ يقول في معرض تدليله على وجود الملائكة : " و لأن العقل إذا قسم الجوهر : إلى الحي ، و غير الحي . قسم الحي منه : إلى الناطق ، و غير الناطق . و قسم الناطق منه : إلى المائت و غير المائت . فيحصل من القسمة أربعة أقسام و هي : حي ناطق مائت ، و حي غير ناطق غير مائت ، و حي ناطق غير مائت ، و حي غير ناطق مائت . و القسم الثالث هم المسمون ملائكة " [3] .

فالملائكة لدى مسكويه جواهر ناطقة أي عاقلة ، غير مائتة أي ليس لها تلبس بالمادة و المحسوس ؛ لأن الموت إنما يكون كما يرى مسكويه للبدن أما النفس الناطقة فلا ، إذ يقول : " النفس الناطقة من الإنسان لها حركة خاصة بها لا يستعمل بها شيئا من الآلات الجسمانية ، و كل ما له حركة خاصة به لا يستعمل بها شيئا من الآلات الجسمانية

[1]- آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٣ .
[2]- راجع ص ٢٢ - ٢٥ ، من هذا البحث .
[3]- الهوامل و الشوامل ، ص ٣٦٣ – ٣٦٤ .

فهو غير فاسد بفساد الجسم ، فالنفس غير فاسدة بفساد الجسم ، و أقول من ذي قبل : إن هذا الاسم أعني الموت إنما يفهم منه في اللغة العربية مفارقة النفس للجسد ، و إنما يقال للجسم ميت إذا فارقته النفس " [١]

و كذلك الأمر عند الفارابي فالعقل الفعال الذي يمثل لديه ملك الوحي إذ يقول : " و العقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال : إنه الروح الأمين و روح القدس " [٢] ، هو جوهر عقلي مفارق للمادة و مستغن في كونه معقولا عن العقل الإنساني الذي يدركه ؛ لأنه يدرك و يعقل ذاته ، إذ يقول في شأنه : " و هو يعقل ذاته ، و يعقل الأول [٣] ، و لكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود ، إلى مادة و موضوع أصلا ، و هي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول و معقولات " [٤] ، و كما يتضح من هذا النص ، فهذا شأن العقول العشرة عند الفارابي ، و ليس شأن العقل العاشر – العقل الفعال – و حده .

لكن هذا التصور للملائكة لدى مسكويه و من قبله الفارابي (بصرف النظر عن صحته أو عدم صحته في ذاته) لا يتسق مع ما قرره كلاهما من توظيف فكرة اتصال قوى الإدراك في النفس الإنسانية (بصرف النظر عن صحتها أو عدم صحتها في ذاتها أيضا) لخدمة تصورهما للنبوة و الوحي ؛ لأن الملائكة أو العقول المفارقة على العموم و من بينها مصدر الوحي و منبع النبوة على الخصوص ، لم تكن في البداية لدى كل من الفارابي و مسكويه متلبسة بالمادة و مخالطة للأمور المحسوسة ، ثم تم استخلاصها و تجريدها من علائق المادة و شوائب الحس شيئا فشيئا ، من خلال مرورها عبر القوى الإدراكية في النفس الإنسانية ، لتخرج عند أقصى كمالات هذه القوى في صورة معقولة خالصة ، فلو كان الأمر كذلك لكان الحديث عن اتصال قوى الإدراك في النفس الإنسانية من جهة توظيفه في فهم النبوة و الوحي ذا جدوى .

لكن ما دام الأمر ليس كذلك ، و ما دامت الملائكة أو العقول لدى كل من الفارابي و مسكويه ، هي جواهر عقلية مفارقة بذاتها ، فإن كل ما ذكروه حول اتصال قوى الإدراك في النفس الإنسانية من جهة توظيفه

---

[١]- الفوز الأصغر : ص ٨٠ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٣٢ – ٢٣٣ ، نشرة د فؤاد .
[٢]- السياسة المدنية ، ص ٢٢ .
[٣]- يقصد المبدأ الأول أو العلة الأولى .
[٤]- آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٢ .

في فهم النبوة و الوحي لا فائدة فيه ؛ لأن القوة الناطقة أو العاقلة أو المفكرة في الإنسان تكون في هذه الحالة هي المدركة بذاتها و استقلالها لهذه الجواهر العقلية المفارقة ، و لا حاجة بها إلى ما دونها من القوى .

و أما زعم كل من الفارابي و مسكويه أن هذا الاتصال بين قوى الإدراك في النفس له فائدة في فهم النبوة و الوحي ؛ من جهة أنه عن طريق هذا الاتصال يتم تمثل هذه الجواهر العقلية و ما يتبعها من حقائق في صورة محسوسة ، بالانحدار من القوة الناطقة في النفس الإنسانية إلى ما دونها انتهاء بالحواس ، فهو زعم لا يصمد أمام النقد ؛ لأن هذا الانحدار لا يمكن أن يتحقق بحيث تتراءى الأشياء لها وجود مادي محسوس مستقل أمام الحواس كما زعم كل من مسكويه و الفارابي ، إلا إذا كان مسبوقا بعملية صعود و تجريد لها من علائق الحس و المادة ، فيكون هذا الانحدار عودة إلى ملاحظتها و إدراكها من جديد في حالتها الأولى ، و بدون ذلك يكون هذا الانحدار من المعقول إلى المحسوس مجرد اختلاق يختلقه صاحبه عن وعي و إرادة و يصوره بالقول لغيره ، فيحسبه هذا الغير أمورا لها وجود مادي محسوس مستقل عن الحواس ، بطريق تصديقه للخبر الذي انتهى إليه ممن اختلقها و ادعاها ، فهي أمور لم يعاينها صاحبها أصلا : لا على سبيل التمثل و التخيل و لا على سبيل غيره .

فهذا الاعتماد على اتصال قوى الإدراك في النفس الإنسانية ، و توظيفه في الاستدلال على النبوة و الوحي و شرح أمرهما ، هو استدلال لا يؤدي إلى النتيجة التي قصدها منه الفارابي و مسكويه .

ثالثا : يرى الفارابي و مسكويه أن كلا من النبي و الفيلسوف يتصلان بالعقول المفارقة أو الملائكة أو العقل الفعال ، عن طريق قوته الناطقة أو المفكرة ، و ذلك اعتمادا على نظرية اتصال قوى الإدراك في النفس الإنسانية و ارتقائها من المرتبة الأدنى إلى ما فوقها حتى تقترب من مرتبة العقول المفارقة أو الملائكة ، ثم يرى كل منهما أن النبي وحده دون الفيلسوف ، يستطيع أن ينحدر عبر قوى الإدراك فيه ، فتتمثل له الموجودات المعقولة المفارقة و ما يتصل بها ، في صور و أمثلة محسوسة تتراءى له موجودة خارج الحس ، " فيرى و يسمع ما لا يشك فيه " [١] كما يقول مسكويه ، أو " فيحصل عما في القوة الباصرة منها ،

[١]- الفوز الأصغر : ص ١٢٨ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٧٥ ، نشرة د فؤاد .

رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنجاز بشعاع البصر " [١] كما يقول الفارابي ، و ذلك اعتمادا على نفس نظرية اتصال قوى الإدراك في النفس الإنسانية .

و هو تخصيص بلا مخصص و مخالفة لمقتضيات الدليل ، فما الذي يحول طبقا لنظريتهما في اتصال قوى الإدراك في النفس الإنسانية ، بين الفيلسوف و بين العودة بهذه الموجودات المعقولة المفارقة ، فيتمثلها عبر قواه الإدراكية في صور محسوسة تتراءى له موجودة خارج الحس فيرى و يسمع بدوره ما لا شك فيه ، و كيف يمكن القول بأن قوته المخيلة و قوته الحاسة قاصرة عن قبول ذلك دون النبي ، إذ خص كل من الفارابي و مسكويه النبي بكمال قواه المتخيلة و ما يتبعها هبوطا ، فيقول الفارابي : " و قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع **غاية الكمال** " [٢] ، و يقول مسكويه : " **فربما عرض لها من قوة** قبول بعضها من بعضٍ الآثار ، أن تنعكس في **بعض الأمزجة** منحطة كما تصاعدت " [٣] ، و الفيلسوف ما صعد إلى الحقائق أول مرة إلا عن طريقها ، و طبقا لما تقتضيه نظرية اتصال قوى الإدراك في النفس الإنسانية ، فإن الإنسان لا يرتقي إلى مرتبة إلا إذا بلغ الكمال في المرتبة التي تدنوها .

فتوظيف نظرية اتصال قوى الإدراك في النفس الإنسانية للتوفيق بين النبوة و الفلسفة ، يقتضي نتيجة لا يرتضيها الفارابي و لا مسكويه ، و هو أن يتفق النبي و الفيلسوف في كل الخصائص ، أو أن يكون كل فيلسوف نبيا و كل نبي فيلسوف ، و إذا كانت الجرأة قد واتت الفارابي فصرح بأن النبي فيلسوف في نفس الوقت ، و قرر مسكويه معنى ذلك و فحواه دون أن يصرح بلفظه ، و هو أمر لم يزعمه و لا ادعاه نبي من الأنبياء ، فيبدو أنها لم توات أيا منهما ليزعم أن الفيلسوف نبي في نفس الوقت ، و من المفارقة أن سقراط يكاد يكون ادعى لنفسه شيئا من هذا القبيل ، إذ يقول في دفاعه أمام المحكمة في أثينا : " قد يعجب بعضكم لماذا أطوف بالناس آحادا ، فأسدي إليهم النصح و أشتغل بأمورهم ، و لا أجرؤ أن أتقدم بالنصح إلى الدولة بصفة عامة ؟ و إليكم سبب هذا : كثيرا ما سمعتموني أتحدث عن **راعية أو وحي يأتيني ، و هي معبودتي**

---

[١]- آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١١٤ ، ١١٥ .
[٢]- السابق ، ص ١٢٣ .
[٣]- الفوز الأصغر : ص ١٢٧ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٧٤ ، نشرة د فؤاد .

التي يهزأ بها مليتس في دعواه ، و لقد **لازمني ذلك الوحي منذ طفولتي ، و هو عبارة عن صوت يطوف بي فينهاني** عن أداء ما أكون قد اعتزمت أداءه ، و لكنه لا يأمرني بعمل إيجابي ، فذلك ما حال دون اشتغالي بالسياسة " [١]

و في ختام هذا التقييم ، يتبين أن هذا الاعتماد على اتصال قوى الإدراك في النفس الإنسانية ، و توظيفه في الاستدلال على النبوة و الوحي و شرح أمرهما ، و توظيفه كذلك في التوفيق بين النبوة أو الدين و بين الفلسفة ، هو استدلال يؤدي إلى نتيجة تتنافى مع نصوص الكتاب و السنة من جانب ، و لا يؤدي إلى النتيجة التي قصدها منه الفارابي و مسكويه من جانب آخر ، بل يؤدي إلى نتائج لا يرتضيها و ينكل عنها كل منهما .

و بمعنى آخر فهي نسق فكري لا يتفق مع الشرع ، و لا يتسق و لا يستقيم في العقل ، و لا يوفق بين الدين و الفلسفة ، إلا من حيث جمع بين الانحراف في الدين و الإخفاق في الفلسفة .

---

[١] - محاورة الدفاع ، ص ٦٥ – ٦٦ ، لأفلاطون وهي تحكي دفاع سقراط ، منشورة ضمن محاورات أفلاطون ، ترجمها عن الإنجليزية د زكي نجيب محمود ، لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة ، سنة ١٩٦٦م .

المبحث الثاني : نظرية الرؤيا الصادقة و علاقتها بالنبوة

نظرية الرؤيا الصادقة و علاقتها بالنبوة عند مسكويه

يمكن تحليل موقف مسكويه بهذا الخصوص إلى مقدمتين ينتهي من خلالهما إلى نتيجة ، على النحو التالي :

المقدمة الأولى : يرى مسكويه : " أن النفس الناطقة إذا أرادت أن تدرك الأمور المعقولة ، انبسطت و رجعت إلى ذاتها كأنها تطلب شيئا هو عندها ، و إذا طلبت الأمور المحسوسة خرجت عن ذاتها كأنها تلتمس شيئا خارجا عنها ، فتحتاج حينئذ إلى آلة تتوصل بها إلى مطلوبها " [١] ، و هذه الآلة تتمثل في الحواس ، و يستدل مسكويه على دعواه في أن النفس إذا طلبت المعقول رجعت إلى ذاتها و توجهت نحو العقل و عطلت الحواس ، بمثل يضربه لذلك يقول فيه : " إن الإنسان إذا هم بتحصيل أمر بديع ، أو فكر في عاقبة ، أو أراد استخراج علم عويص ، خلا بنفسه و أبعد جميع المحسوسات عنه ، و كره أن يشغله شيء من الحواس ، و اجتهد في تعطيلها " [٢] ، و يبين مسكويه أن هذه الحال من أحوال النفس الناطقة هي : " الالتجاء إلى العقل " ، و هو يقصد بالعقل العقل المفارق مصدر جميع المعقولات ؛ إذ يتابع فيقول : " و العقل فيه جميع الأشياء حاضرة موجودة ؛ لأنه هو و المعقولات شيء واحد لا يتكثر بها " [٣].

و يؤكد مسكويه هذا المعنى في موضع آخر (مقالة في النفس و العقل) فيقول : " إن الإنسان إذا هم بتصور أمر عقلي ، تفرد و اجتهد

١- الفوز الأصغر : ص ٦٩ – ٧٠ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٢٣ ، نشرة د فؤاد .
٢- السابق : ص ٧٠ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٢٣ – ٢٢٤ ، نشرة د فؤاد .
٣- السابق : ص ٧١ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٢٤ ، نشرة د فؤاد .

في تعطيل حواسه غاية الاجتهاد ، و كلما كان أقدر على التخلي و تعطيل الحواس ، كان أقدر على تصور ذلك المعقول " ، ثم يقول : " لأن النفس إذا رجعت إلى ذاتها ، و تخلت عن البدن و محسوساته ، حصلت المعقولات الخاصة بها و رأته بالعين اللائقة بها ، و لا سبيل لها إلى تحصيل العلوم الحقيقية إلا بهذا الوجه : أعني باطراح البدن و ترك استعماله و الانصراف عن الشغل بالحواس " [1]

و من خلال هذه النصوص يتبين أن مسكويه يرى أن النفس إذا عطلت آلات الحس و ابتعدت عن المحسوسات ، انكفأت راجعة إلى ذاتها و توجهت نحو العقل المفارق ، فأدركت المعقولات أو العلوم الحقيقية ؛ لأن النفس عنده لا تكف و لا تهدأ عن الحركة ، و هو ما يبينه إذ يقول : " إن هذه الحركة هي حركة الروِيَّة و هي جولان النفس الموجود لها دائما ، فإنك لا تجد النفس خالية من هذه الحـــركة في حـــال من الأحـــوال " [2]

المقدمة الثانية : يقرر مسكويه مفهوم النوم فيقول : " النوم بالحقيقة تعطيل النفس آلات الحواس إجماما لها " [3] و يقرر مسكويه أن النفس في حال النوم و هو حال تعطـل للحــواس ، يتبقــى " لها أفعال أخر ذاتية خاصة بها من الحركة التي تسمى روية [4] و جولانا نفسانيا ، و هذه الحركة التي لها في ذاتها تكون لها بحسب حالين : إما إلهيا و هو نظرها في أفقها الأعلى ، و إما طبيعيا و هو نظرها في أفقها الأدنى " [5]

و يبين مسكويه في موضع آخر ، توجه النفس حال النوم نحو أفقها الأدنى فيقول : " إن النفس في تلك الحال التي تتعطل فيــها الحـواس ، لا تهدأ من الحركة ، فإذا لم تجد الجزئيات من خارج عادت إلى ما حصلته و استفادته من الحواس و استحفظته من القوة الحافظة التي سميناها ذاكرة – و هي كالخزانة لها – فأخذت تتصفحه و أقبلت تستعرضه ، فربما ركبت تلك الأشياء بعضها على بعض ، و هو شبيه

---

[1]- مقالة في النفس و العقل ، ص ٩٦ .
[2]- الفوز الأصغر : ص ٨٤ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٣٦ ، نشرة د فؤاد .
[3]- السابق : ص ١٣٣ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٧٩ ، نشرة د فؤاد . و يكرر مسكويه هذا المعنى في كتابه : الهوامل و الشوامل ، ص ١٢٥ .
[4]- في الأصل المطبوع : " رؤية " و ارتأيت أن صوابها ما أثبته .
[5]- الهوامل و الشوامل ، ص ١٢٥ .

بالعبث من فعلها ، و هو ما يرى الإنسان في نومه كأنه يطير ، و كأن جملا مركّب على طائر ، و ثورا على بدن إنسان ، و ضروب التركيبات الباطلة و جميع هذه تسمى أضغاث أحلام " [١]

و يتابع مسكويه فيبين توجه النفس حال النوم نحو أفقها الأعلى فيقول : " فأما إذا تحركت النفس في حال النوم نحو العقل ، و لم تنشغل بتصفح ما استفادته من الحواس . . . " [٢]

و من خلال هذه النصوص يتبين أن مسكويه يرى أن النفس معطلة الحواس في حال النوم ، و أن ذلك لا يستلزم خلوها من الانشغال بالمحسوسات ، بل قد يكون مقرونا بالانشغال بها عن طريق المحسوسات المختزنة لديها في الذاكرة أو الحافظة مما طالعته أثناء اليقظة ، و منها تتشكل أضغاث الأحلام ، و قد يكون مقرونا بعدم الانشغال بها ، فتكون النفس حال النوم معطلة الحواس و معطلة عن الانشغال بالمحسوسات أيضا .

النتيجة : و في ضوء ذلك يمضي مسكويه ليستخلص من هاتين المقدمتين هذه النتيجة ؛ إذ لا يتبقى أمام النفس حال تعطل حواسها بالنوم ، و حال تعطلها عن الانشغال بالمحسوسات أثناءه ، و هي لا تخلوا أبدا من الحركة و الجولان ، إلا التوجه نحو أفقها الأعلى الإلهي أو العقل المفارق ، إذ يقول : " فأما إذا تحركت النفس في حال النوم نحو العقل ، و لم تنشغل بتصفح ما استفادته من الحواس ، رأت حينئذ الأشياء المزمعة على الكون في الأحوال المستقبلة ، فإن كان هناك حظ من هذا المعنى وافر ، كان ما يراه صادقا بغير تأويل ؛ لأنها ترى الشيء بعينه ، و إن كان الحظ قليلا كان ما تراه مرموزا يحتاج إلى تأويل " [٣]

و بعد هذا التفسير للرؤيا الصادقة ، و التعليل للمؤولة منها و غير المؤولة بحسب صفاء توجهها نحو العقل ، ينتهي مسكويه إلى الربط بينها و بين النبوة فيقول : " و هذه الحال بعض أحوال النبوة ؛ لأن النبي عليه السلام تكون هذه حاله في يقظته و نومه و تكون مستمرة به ، فأما

١- الفوز الأصغر : ص ١٣٤ – ١٣٥ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٨٠ ، نشرة د فؤاد
٢- السابق ، ص ١٣٥ ، نشرة د عضيمة . نفس الموضع نشرة د فؤاد .
٣- السابق ، نفس المواضع في كلتا النشرتين .

غيره من أفناء الناس فإنما يعرض لهم ذلك في النــوم و في بعض الأحيان ، و ليس يتم لهم ذلك بالقصد و لا عند التعمد له " [١]

و بذلك فمسكويه بعد أن قرر اتصال النفس عند تأملها في المعقولات بالعقل المفارق حال اليقظة ، و استدل بذلك على اتصالها به حال النوم و ما يكون عنه من رؤيا صادقة ؛ إذ تتعطل الحواس و الانشغال بها في كلتا الحالتين ، يعود ليستدل بحالة الرؤيا الصادقة ، و التي هي تجربة تحدث لكثير من الناس و يشترك فيها الأنبياء و غيرهم ، على إثبات و تفسير حالة لا تحدث إلا لفئة محدودة من الناس هي فئة الأنبياء و ما يرونه حال اليقظة ، فهنالك علاقة جـدلية بين اليقظة و المنام ، و المنام و اليقظة .

مدى أصالة مسكويه في تفسيره للرؤيا الصادقة و ربطه بينها و بين النبوة

أولا : فيما يتعلق بما ذهب إليه مسكويه من أن النفس إذا عطلت البدن و آلات الحس ، انكفأت راجعة إلى ذاتها ، و حصلت المعقولات أو العلوم الحقيقية باتصالها بالعقل المفارق ، و أن النفس لا تكف عن الحركة و الجولان ، فهو أمر يبدو تأثر مسكويه فيه بما أورده أفلاطون على لسان سقراط في محاورة فيدون ، و بما ذكره أفلاطون في كتابه القوانين و الذي عرف لدى الإسلاميين بالنواميس ، واضحا بدرجة كافية

ففي محاورة فيدون جاء على لسان سقراط : " إن النفس تقوم بأعمال العقل على أفضل وجه ، حينما لا يزعجها شيء من هذا : لا السمع ، و لا البصر ، و لا الألم ، و لا لذة ما ، بل حينما تكون إلى أكبر درجة ممكنة ، منفردة قائمة بذاتها و قد انفصلت عن الجسد ، و حينما لا يكون لها بقدر الاستطاعة اشتراك معه أو رباط ، **فإنها تتطلع إلى الوجود الحقـيـقي و تهفو إليه** " ، ثم يضيف فيقول : " **إذن فهنا أيضا تحتقر نفس الفيلسوف الجسد ، و تهرب منه ، و تسعى على العكس إلى أن تكون قائمة بمفردها** " [٢]

[١]- السابق : نفس المواضع في كلتا النشرتين .

[٢]- محاورة فيدون ، ص ١٥٩ – ١٦٠ ، ترجمة و شرح و تقديم د عزت قرني ، مكتبة الحرية – جامعة عين شمس ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

و يضاف إلى هذا التطابق في المعنى بين هذا النص و ما ذهب إليه مسكويه ، أن مسكويه ختم كلامه الذي تناول فيه هذه القضية من مقالته في النفس و العقل ، فقال : " كما يحكى عن سقراط فإنه قال في فصل من كلامه : إن الفيلسوف ، إذا قويت نفسه ، استهان بالأمور البدنية بغاية ما يمكنه ، حتى إن أكثر الناس يعتقدون فيه أنه لا ينبغي أن يعبس ، إذ كان لا يستلذ أحوال البدن و لا يميل إلى الدنيا و يرونه قريبا من الموت ، و إنما تخلى عن البدن و الحواس لأنه يحب روحانية الأمور المناسبة له ؛ لأن تلك الأشياء هي الموجودة حق الوجود ، و البدن و الحواس تغلظه و تعوقه عن إدراك الحق المحض ، **فنفس الفيلسوف تهرب من مشاركة البدن ، و تروم مفارقته بقدر طاقته و غاية إمكانه ؛ لأنها تشتاق إلى الشيء الموجود حقا ، فهي تطلب أن تنفرد بنفسها** " [1]

و التطابق في المضمون و أحيانا في بعض العبارات بين ما حكاه مسكويه عن سقراط ، و ما ورد عن سقراط في فيدون ، واضح بدرجة كافية ، و الإسهاب و التكرار في العبارة التي حكاها مسكويه لا ينفي ذلك ، و يمكن إرجاعه إلى أن المؤرخين القدامى لم يذكروا أن فيدون – و التي عرفت لديهم باسم فادن – ترجمت إلى العربية أو غيرها [2] ، و أن الذي ترجم إنما هو تفسير لها يعود إلى برقلس ، يقول ابن النديم عن ذلك : " كتاب برقلس في تفسير فادن في النفس ، سرياني ، و قد نقل منه أبو علي بن زرعة شيئا يسيرا عربيا " [3] ، و هذا القدر اليسير الذي ترجم إلى العربية يبدو كافيا ، في ترجيح أن يكون هو ما اعتمد عليه مسكويه بهذا الخصوص ؛ لأن النص الوارد في محاورة فيدون عن سقراط و الذي يتعلق بهذه القضية ، يقع في بداية المحاورة ، و الأقرب أن يكون أبو علي بن زرعة شرع في الترجمة من بداية الكتاب ثم توقف ، لا أنه انتقى شيئا من الأواسط أو الأواخر .

و أما فيما ذهب إليه مسكويه من أن النفس لا تكف عن الحركة و الجولان ، فقد استشهد فيه بقول أفلاطون في كتابه النواميس فقال : " هي

---

[1]- مقالة في النفس و العقل ، ص ٩٦ .
[2]- راجع : الفهرست ، ص ٣٠٦ – ٣٠٧ . تاريخ الحكماء ، ص ١٧– ١٨ .
[3]- الفهرست ، ص ٣١٣ .

[1] محركة ذاتها ، و قد أطلق عليها أفلاطن أنها حركة ، و ذلك أنه في كتاب النواميس قال : إن الذي يحرك ذاته فجوهره حركة " [2]

و عبارة مسكويه بهذا الخصوص تكاد تطابق عبـــارة القـــوانين (النواميس) في تعريف النفس : بأنها " الحركة التي تستطيع أن تحرك نفسها ، تعني : أن ذات نفس ، الحقيقة التي اسمها نفس . في كل لغتنا ، تعريفها : الحركة الذاتية " [3]

و كتاب القوانين أو النواميس ترجم إلى العربية و عرفه الإسلاميون بذاته ، يقول ابن النديم : " كتاب النواميس : نقله حنين ، و نقله يحي بن عدي " [4] ، و ذكر عند حديثه عن كتب أفلاطون التي رآها بنفسه أو رآها من يثق به ، النقل الذي بخط يحي بن عدي [5]

و من خلال ما سبق يتبين أن هناك دلائل قوية ، تشير إلى تأثر مسكويه بأفلاطون في هذه القضية على نحو مباشر ، و إن كنت لا أستبعد أيضا تأثره بكتاب أثولوجيا ، فالكتاب كان معروفا على نطاق واسع بين الفلاسفة الإسلاميين في عصره ، و نسبوه خطأ إلى أرسطو صاحب المكانة الأولى في الفلسفة لديهم ، و قد وردت في الكتاب عبارات صريحة تطابق نفس المعنى الذي ذهب إليه مسكويه بهذا الخصوص منها : " إن من قدر على خلع بدنه و تسكين حواسه و وساوسه و حركاته – كما وصفه صاحب الرموز من نفسه – قدر أيضا في فكرته على الرجوع إلى ذاته و الصعود بعقله إلى العالم العقلي ، فيرى حسنه و بهاءه " [6] ، و منها : " أن النفس إذا ألقت بصرها على العقل ، فإنما تنال منه من أنواع الفضائل بقدر إلقاء بصرها إليه ، فإذا أدامت النظر إلى العقل ، استفادت منه الفضائل الشريفة ، و إن غفلت و

---

[1]- يقصد النفس .
[2]- الفوز الأصغر : ص ٨٤ ، نشرة د عضيمة . ص ٢٣٦ ، نشرة د فؤاد .
[3]- القوانين ، ص ٤٦٥ ، أفلاطون ، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية د تيلور ، و نقله منها إلى العربية محمد حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٦م .
[4]- الفهرست ، ص ٣٠٦ .
[5]- السابق ص ٣٠٦ – ٣٠٧ .
[6]- أثولوجيا ، ص ٥٦ .

التفتت إلى الحس و اشتغلت به ، لم يفض عليها العقل شيئا من الفضائل و صارت كبعض الأشياء الحسية الدنية " [١]

ثانيا : فيما يتعلق بما ذهب إليه مسكويه ، من أن النفس في حال النوم – و هو حال تعطل للحواس – إما أن تتجه إلى ما اختزنته لديها في الذاكرة مما حصلته أثناء اليقظة ، و عنه تنشأ أضغاث الأحلام ، و إما أن تتجه إلى الأفق الأعلى الإلهي أو العقل المفارق ، و عنه تنشأ الرؤيا الصادقة للحوادث المستقبلية ، و استدلاله بها على إمكان حدوث مثل ذلك يقظة ، و حمله حال الأنبياء على ذلك ، فهناك عدة مصادر سابقة على مسكويه قررت هذا المعنى بدرجة أو بأخرى .

و أول هذه المصادر يعود إلى أرسطو و كتابه الذي عرف لدى الإسلاميين بالحاس و المحسوس ، و الذي لم يقتصر على الحاس و المحسوس فقط – كما سبق بيانه – بل تضمن أغلب الطبيـعيات الصغرى ، و منها كلامه حول الرؤيا أو التنبؤ المستقبلي من خلال الأحلام [٢] و هنا تبرز إشكالية أن أرسطو في صورته الحقيقية ، يختلف عن الصورة التي عرفها الإسلاميون له فيما يتعلق بهذه القضية .

فأرسطو في صورته الحقيقية ، تناول موضوع ما يمكن تسميته بالرؤيا الصادقة ، في رسالته : التنبؤ عن طريق الأحلام ، و قرر فيها : " إنه من السخف أن نقبل الفكرة القائلة بأن مرسل مثل هذه الأحلام ينبغي أن يكون الله ، حيث إن الأشخاص الذين يزعم أن الله ألهمهم ، هم أشخاص عاديون ، وليسوا أحكم و لا أفضل الناس " [٣]

و أرسطو يقدم في هذه الرسالة تحليلا لهذه الظاهرة (الأحلام التي تتحقق في اليقظة) ملخصه و مضمونه : أن ما يراه الإنسان في الأحلام بشكل عام ، قد يكون نتيجة مؤثرات خارجية يتعرض لها جسم

١- السابق ، ص ١٢٩ – ١٣٠ .

٢- سبق الحديث عن هذا الكتاب و محتوياته ، و مدى معرفة الإسلاميين به ، و المصدر المتاح حتى الوقت الراهن للوقوف على آراء أرسطو فيه ، و الذي يتمثل في تلخيص ابن رشد له ، و قيمة هذا التلخيص في التعبير عن الكتاب الأصل الذي وقف عليه الإسلاميون . راجع ص ٦٢ - ٦٥ ، من هذا البحث .

3- The Works Of Aristotle , Vol III , Parva Naturalia , De Divinatione Per Somnum , P : 463b .

النائم فتنعكس في أحلامه مثل : أن يحلم بالرعد و البرق و يكون السبب وجود دقات جرس بجوار أذنه ، أو أن يحلم بأنه يتعرض لحريق و يكون السبب تعرض جزء من بدنه لحرارة ضئيلة . و قد يكون نتيجة لمؤثرات داخل الجسم نفسه مثل المرض (١) ، ومن ثم لا يكون بعيدا عن الاحتمال أيضا ، أن الأحداث التي تمر بنا أثناء ساعات اليقظة و ننشغل بها ، تكون نقطة بداية أحيانا لما نراه في أحلامنا أثناء النوم ، و قد تكون هذه الأحلام في صورة توقعات مستقبلية يتحقق بعضها ، فتكون الأحلام و على نحو معاكس نقطة بداية لأمور في اليقظة ، كما كانت أحداث اليقظة نقطة بداية لأحلام في المنام ، و بالتالي فإنه أمر ممكن تصوره أن بعض الأحلام تكون أسبابا أو إيماءات لأحداث تقع في المستقبل (٢)

و أما فيما يتعلق بأحلام من يدعون التنبؤ بالمستقبل ، و التي تكون متقنة و متحققة ، رغم أنه لا يكون لها بوادر أثناء اليقظة تنطلق منها ، بل تعبر عن أمور بعيدة تماما عن أصحابها ، فيرجعها أرسطو إلى الصدفة المجردة ؛ لأنها لا تمضي وفق قاعدة أو مبدأ ثابت في الصدق و التحقق بالنسبة لهؤلاء الأشخاص ، فليس كل ما يرونه من أحلام و نبوءات يتحقق ، و الصدفة هي الأمر الذي لا يخضع لقانون عام ، و من ثم فهي تكفي لتفسير مثل هذه الحالة (٣)

و هذه الصورة الحقيقية حول آراء أرسطو بهذا الخصوص ، تختلف اختلافا كبيرا عن الصورة التي صورها تلخيص ابن رشد لآراء أرسطو حول هذه القضية ، و هو الأمر الذي يثير إشكالية عميقة حول مصدر هذه الصورة المشوهة : هل هو ابن رشد ؟ أو المترجم المجهول للترجمة الأصل التي اعتمد عليها ابن رشد ؟ أو هي رسالة تحمل نفس العنوان نسبت خطأ لأرسطو كما حدث في كتاب أثولوجيا ، و استبدلت بها رسالة أرسطو الأصلية ، و ضمت إلى المجموع المعروف بالطبيعيات الصغرى أو الحاس و المحسوس كما عرفه الإسلاميون ؟

و الاحتمال الأول و الثاني يبدو مستبعدا ؛ لأن ابن رشد أو المترجم لو افترضنا أنه ربما يكون فهم أرسطو فهما خاصا ، فإن ذلك يمكن تصوره في بعض الأحيان و في بعض المضامين ، و هو أمر

1- Ibid , P : 463a .
2- Ibid , Loc Cit .
3- Ibid , PP : 463a – 463b .

أرجح حدوثه – كما سيأتي بيانه – بالنسبة لبعض المصطلحات كالنبوة و الملائكة و الأنبياء ، لكنه يصعب تصوره على امتداد الكتاب و في أغلب مضامينه الجوهرية ، فهذا أمر يتنافى مع طبيعة الترجمة و مع طبيعة التلخيص على السواء ، و من خلال المقارنة بين النصوص السابقة لأرسطو ، و النصوص التالية من تلخيص ابن رشد ، يبدو الأمر و كأننا أمام رسالة أو مقالة في الرؤيا ، تختلف إلى حد كبيرعن رسالة أرسطو الحقيقية ، و تبعد عن الروح الأرسطية ، بالقدر الذي تقترب فيه من الروح الأفلاطونية ، و هي أحد خصائص العصر الهلينستي في الفلسفة ، عصر التوفيق و التلفيق بين مختلف الاتجاهات و الأفكار ، و عصر الكتابات المنحولة أيضا ، و لذلك فأنا أرجح الاحتمال الثالث ، و أرجح أن يكون ذلك قد تم في العهد الهلينستي .

و لعل مما يؤيد ذلك ، ما جاء في كتاب الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة – و هو كتاب عرفه الإسلاميون جيدا – المنسوب لفلوطرخس (١) ، إذ يحكي عن موقف الفلاسفة من الكهانة و العرافة و الوحي ، أي المعرفة الإلهامية التي لا تكتسب بالتعلم ، فيقول في شأن أرسطو : " و أما أرسطوطاليس و ديمقارخس ، فإنهما يقبلان ما كان على طريق الوحي وحده و على طريق الرؤيا " (٢) ، و أرى أن المجال مفتوح أمام الباحثين لاستجلاء الحقيقة بشكل أوسع .

و أيا ما كان الأمر ، فإن الذي يعنى به هذا الموضع من البحث ، هو الصورة التي تأثر بها الإسلاميون من أرسطو ، و ما دامت هذه الصورة هي الصورة المنحولة ، فينبغي استعراضها ليتبين مدى أصالة مسكويه و غيره بإزائها أو تأثرهم بها ، و بالتالي فسياق الحديث فيما يأتي و نسبة ما فيه من آراء إلى أرسطو ، هو باعتبار هذه الصورة المنحولة ، أي أنها آراؤه كما ظن ذلك الإسلاميون ، لا أنها آراؤه في حقيقة الأمر .

و أرسطو – فيما نسب إليه – في هذا الكتاب الذي عرف لدى الإسلاميين بالحاس و المحسوس ، تناول بالبحث مسألة الرؤيا ، و هو

١- عاش حوالي : ٤٦م – ما بعد ١٢٠م . راجع عنه و عن كتابه و أثره في العالم الإسلامي : مقدمة د عبد الرحمن بدوي لكتاب في النفس لأرسطو ، ص ٢٤ – ٣١ .

٢- الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ، ص ١٧٢ ، ترجمة عربية قديمة قام بها قسطا بن لوقا ، نشره د عبد الرحمن بدوي مع كتاب في النفس لأرسطو .

يبتدئه – كما أورده ابن رشد في تلخيصه – بذكر رؤوس الموضوعات المتعلقة بهذه القضية فيقول : " إن الرؤيا صنفان : كاذبة ، و صادقة ؛ فينبغي أن ننظر فيها أولا إلى أي جزء من أجزاء النفس ينسب كل واحد من هذين الصنفين ؛ و ما السبب الفاعل لكل واحد من صنفي الرؤيا ، أعني الصادقة و الكاذبة ؛ و لماذا تكون الرؤيا الصادقة ، و كيف يمكن أن تكون ، و كم أصنافها ، و في أي الأجناس و المعلومات تكون ، و لم كانت تختص بوقت النوم ، و لم كان بعض الناس متفاضلا فيها : فبعضهم يرى رؤيا صادقة و ذلك في الأكثر ، و بعضهم كاذبة في الأكثر . و لم كان بعض الناس يحسن تعبير الرؤيا و بعضهم لا يحسن ، فإن هذه هي أصول المطلوبات المتشوقة في الحس " [١]

و فيما يتعلق بالقوة التي تختص بالرؤيا من قوى النفس ، يقرر أرسطو – فيما نسب إليه – أنها القوة المتخيلة بالنسبة للرؤيا الصادقة و الكاذبة على السواء ، فيقول : " الرؤيا إذن تنسب من قوى النفس إلى القوة المتخيلة أولا ، سواء كانت كاذبة أو صادقة " [٢] ، و هي من التفاصيل التي لم يعنى بها مسكويه عند حديثه عن الرؤيا ، فجاء كلامه عن النفس عاما لم يحدد فيه قوة من قواها ، لكن يفهم من كلام مسكويه عن كيفية تلقي الأنبياء للوحي حالة اليقظة ، و أنه يتم بالتلقي عن العقل المفارق بواسطة قوة النفس الناطقة ، و منها إلى القوة المتخيلة التي تحوله إلى صور حسية ، أنه يرى الأمر في النوم كذلك ؛ لأنه عاد و قاس ما يراه الأنبياء يقظة على الرؤيا الصادقة مناما .

و يتناول أرسطو – فيما نسب إليه – الرؤيا الصادقة ، فيبين أنها تنبؤنا عن معرفة بأمور مستقبلة ، لم يكن لدينا معرفة من قبل بها ، و لم تكن لدينا أسباب داخلية و لا مقدمات منطقية تؤدي إليها [٣] ، و بالتالي فهي ذات مصدر خارج عن الإنسان " فهذا النوع من الإعطاء شريف جدا ، و منسوب إلى مبدأ أرفع من هذا الاختيار و أشرف منه ، بل ذلك من أمر إلهي و عناية تامة بالإنسان الذي يحصل له هذا النوع من المعرفة في كثير من الأشياء ، و لما كانت ماهية **النبوة** إنما هي

[١]- تلخيص الحاس و المحسوس ، ص ٢٢٢ .
[٢]- السابق ، ص ٢٢٣ .
[٣]- راجع في ذلك : السابق ، نفس الموضع .

داخلة في هذا النوع من الإعطاء نسب إلى الإله و إلى الأشياء الإلهية ، و هي **الملائكة** " [١]

و استخدام مصطلحي : النبوة ، و الملائكة . يحمل دلالات دينية إسلامية بعيدة عن روح الفكر اليوناني ، و هو يمضي في إطار التقريب و التلبيس بين المضامين الفلسفية و الدينية ، و يحتمل أن يكون من فعل ابن رشد عند تلخيصه ، و يحتمل أن يكون من فعل المترجم للأصل الذي قام بتلخيصه ، فأغلب المترجمين كانوا أهل كتاب ، و جميعهم من أهل كتاب و غيرهم عاشوا في بيئة يسودها الإسلام ، فلهم علم بدلالات هذين المصطلحين الدينية ، و رغبة في تقريب المضامين الفلسفية للعقلية العربية الإسلامية التي تتم الترجمة لها .

و قد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي أن حنين و ولده إسحاق بن حنين و هما من كبار المترجمين ، كان من عادتهما ترجمة كلمة الآلهة بكلمة الملائكة [٢] ، و بالتالي فأنا أرجح أن يكون النص الأصلي المنسوب لأرسطو استخدم لفظة الآلهة ، تبعا للتعبير الشعبي السائد عند اليونانيين ، و أنه قصد المضمون الفلسفي لها ، و الذي يتمثل في العقول المفارقة ، و العقول المفارقة في فلسفة أرسطو تتمثل في محركات الأفلاك " فإذا كانت الأفلاك على حسب تقديره إما ٤٧ أو ٥٥ ، فسيكون إذن عدد المحركات الأزلية الأبدية الجديدة ٤٧ أو ٥٥ ، و قد سمى أرسطو هذه المحركات عقول الكواكب ، و جعلها مفارقة أزلية إلى جوار المحرك الأول " [٣] ، و هذا ينسجم مع ما ينتهي إليه أرسطو – فيما نسب إليه – في شأن مصدر المعرفة في الرؤيا الصادقة إذ يقرر : " أن معطي هذه المعرفة ، هو عقل بريء عن المادة " [٤]

و أما فيما يتعلق بمصطلح النبوة ، فالأغلب أن النص الأصلي المنسوب لأرسطو ، كان يقصد بها القدرة على التنبؤ لدى كهنة المعابد ،

---

[١]- السابق ، ص ٢٢٤ .
[٢]- راجع : تعليق د بدوي على جوامع كتاب طيماوس لجالينوس بترجمة حنين بن إسحاق ، هامش رقم ١ ، ص ٩٩ ، منشور ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام ، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
[٣]- أرسطو للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ١٨٠ . و راجع أيضا : فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، ص ٨ ، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب ، وكالة المطبوعات ، الكويت الطبعة الثانية ، سنة ١٩٨٧م
[٤]- تلخيص الحاس و المحسوس ، ص ٢٢٤ .

و هو أمر كان معروفا لدى اليونانيين ، و لم يكن لدى عامتهم و كثير فلاسفتهم شك في تحقق كثير من نبوءاتهم و أن مصدرها إلهي ، و يؤكده ما أورده أفلاطون على لسان سـقراط في محاورة فايدروس ، إذ يقول : " أعظم النعم تأتينا عن طريق الهوس عندما يكون هبة إلهية ، و إنا لنستشهد على ذلك بعرافة دلفي [١] ، و كاهنات معبد دودونا [٢] ، فهن قد أتين خيرات لا حصر لها بفضل ما أصبن به من هوس ، و من هذه الخيرات ما يتعلق بالأمور الخاصة ، و منها ما يتعلق بالصالح العام ، أما حين يكن في كامل وعيهن ، فإن مجهوداتهن لا تصل إلا لشيء تافه ، أو لا تصل إلى شيء على الإطلاق ، و أما إذا تحدثنا عن السيبولا [٣] ، و كل من يستخدم فن النبوءة الموحى به من الآلهة ، فإننا قد نجدهم قد تنبئوا لكثير من الناس و في مناسبات كثيرة عن الطريق السحري ، فيما يتعلق بمستقبلهم ، و هذا لا شك كلام واضح للجميع و يطول الحديث فيه " [٤]

---

[١]- دلفي مكان في بلاد اليونان كان يضم معابد و ساحات فسيحة و نافورات و مسرح و استاد كبير و تماثيل فخمة ، و تجمع كل ذلك في هذا المكان لوجود كاهنة تدعى بيثيا و هي كاهنـة دلفي و التي حظيت بشهرة واسعة ، كانت تلوك بين أسنانها بعض أوراق شجر الغار ، و تستنشق الغازات التي تنبعث من أسفل الكرسي الذي تجلس عليه ، و تشرب من مياه نبع كاسوتس الذي كانوا يعتقدون قداسته ، فتنتابها شبه غيبوبة ، و تهذي بكلام عما سيقع في مستقبل الأيام ، و كان الناس يفدون عليها ليسألونها عما يتعلق بمستقبلهم و مصيرهم ، فأحيانا تكون الإجابة واضحة ، و في أغلب الأحيان تكون مبهمة و يتولى تفسيرها حاشيتها من الكهنة الملازمين لها . راجع في ذلك : التنبؤ بالغيب قديما و حديثا ، ص ١٩ ــ ٢٠ ، أحمد الشنتناوي ، دار المعارف ، القاهرة ، سلسلة اقرأ ، العدد ٢٠١ ، سبتمبر سنة ١٩٥٩م .
و قد ذكر سقراط في دفاعه عن التهم الموجهة له أمام المحكمة التي قضت بإعدامه ، أن الباعث له على تعليم الناس و التنقيب خلف كل من يدعي الحكمة حتى يوقفه على جهله ، كانت هي مقولة كاهنة دلفي عندما سألها أحد أصدقائه عن هل هناك أحكم من سقراط ؟ فأجابته بأنه ليس هناك أحد يفضـله . راجع في ذلك : محـاورة الدفـاع ، ص ٥١ ــ ٥٤ .

[٢]- من أقدم مراكز التنبؤ اليونانية يقع في مقدونيا ، في مكان وسط أشجار البلوط ، و كان الاعتقاد أن حفيف هذه الأشجار يحمل في طياته إرادة الإله زيوس و مشيئته ، و كان الكهنة يفسرون هذه الأصوات ، و يتخذون منها إجابات للأسئلة التي كانت تطرح عليهم . راجع في ذلك : التنبؤ بالغيب قديما و حديثا ، ص ٢٠ ــ ٢٢ .

[٣]- السيبولا هي الكاهنة التي تتلقى إلهام الإله ، و هو غالبا الإله أبوللون . هامش المصدر .

[٤]- محاورة فايدروس ، ص ٥٩ ، ترجمة و تقديم د أميرة حلمي مطر ، دار غريب ، القاهرة ، سنة ٢٠٠٠م

و يتضح من هذا النص أن سقراط يقصد بحالة الهوس ، حالة شبيهة بالإغماء يكون فيها فقدان للشعور بالعالم الخارجي ، و الاستغراق في الاتصال بالآلهة أو العالم العلوي ، و هو بذلك قد يكون قريبا من حالة النوم و الرؤيا الصادقة فيه ، و هو يفسر ما يذكره أرسطو – فيما نسب إليه – عند شرحه لاختصاص الرؤيا الصادقة بالنوم ، إذ يقول : " فواجب أن يكون فعل القوة الخيالية أكمل و أكثر روحانية ؛ لأن النفس في حال النوم قد عطلت الحواس الظاهرة و آلاتها ، و مالت بذلك نحو الحس الباطن ، و الدليل على أن القوى الباطنة أتم فعلا عند سكون القوى الخارجة ، أن الذين يستعملون الفكر كثيرا تميل قواهم الحسية إلى داخل البدن ، حتى إنه يغشاهم النوم بتسكين الحواس الخارجة ليتجرد لهم الفكر . . . و لهذا بعينه كان الوحي إنما يأتي في حالة شبيهة بالإغماء . . . مثل ما يعتري الذين يقال إنهم عرج بأرواحهم ، فقد تبين من هذا لم كان هذا الإدراك في النوم ، و لم يكن في اليقظة " [١]

ثم يعود أرسطو – فيما نسب إليه – فيقرر " و ليس يبعد أن يوجد شخص يدرك من ذلك في اليقظة مثل ما يدرك النائم ، بل ربما رأى صورة الشيء الخاصة بعينها في مكانها ، كما حكي عن الأنبياء عليهم السلام " [٢] ، و مما لا شك فيه أن الدعاء الأخير هو لابن رشد ، و أن الوحي و الأنبياء – كما سبق بيانه – هي تعبيرات دينية تعود إلى صاحب التلخيص ابن رشد ، أو إلى المترجم للأصل الذي لخصه ، و أن النص الأصلي المنسوب لأرسطو ، كان يقصد كهنة المعابد و نبوءاتهم التي يزعمون تلقيها عن آلهتهم .

و يتضح من خلال النصين السابقين أن أرسطو ، يربط بين حالة النوم و ما يرتبط بها من رؤيا صادقة و حالة التأمل العقلي أثناء اليقظة ، فكلاهما فيه تسكين للحواس الخارجية ، و نشاط للقوى الباطنة من قوى النفس ، ثم يعود ليربط بين الرؤيا الصادقة والتنبؤات أثناء اليقظة ، و مسكويه قرر ذات المعنى بكل تفصيلاته .

ثم ينتهي أرسطو – فيما نسب إليه – بعد فراغه من الحديث عن الرؤيا الصادقة ، للحديث عن الرؤيا الكاذبة و أسبابها ، فيقول : " و هذه الرؤيا بالجملة إنما تكون عن سببين : أحدهما عن فعل القوة الخيالية عند

١- تلخيص الحاس و المحسوس ، ص ٢٢٨ .

٢- السابق ، نفس الموضع .

النوم في الآثار الباقية في الحس المشترك من المحسوسات التي من خارج ، و عن فعل هذه القوة في المعاني المودعة في القوة الذاكرة و المفكرة من تلك الأمور المحسوسة . . . و السبب الثاني هو حدوثها عن المتشوقات الطبيعية التي للنفس ، فإن شأن النفس البهيمية إذا اشتاقت شيئا ، أعني وجوده أو عدمه ، أن تحاكي لها النفس المتخيلة صورة ذلك الشيء المتشوق على الحالة التي تشوقته ، و تحضر لها صورة ذلك الشيء ، و لذلك يرى المتشوق للنساء أنه يجامع ، و العطشان أنه يشرب الماء " [١] ، و هذا المعنى ، و هو وارد في الرؤيا الكاذبة لا الصادقة ، يكاد يقترب من فكر أرسطو الحقيقي بهذا الخصوص .

و مسكويه اقتصر من بيان هذين السببين للرؤيا الكاذبة (أضغاث الأحلام) على السبب الأول منهما ، و ما ذكره بهذا الخصوص مطابق له في معناه .

و من خلال ذلك يمكن القول بأنه كانت لدى الإسلاميين نظرية جاهزة وكاملة ، منسوبة لأرسطو ، حول الرؤيا الصادقة و الربط بينها و بين التنبؤات التي يتحقق صدقها في حالة اليقظة ، و هي مرتبطة بحسب البيئة المنسوبة إليها بكهنة المعابد ، بحيث لم يعوز الإسلاميين إلا استبدال مصطلح الآلهة – و الذي يحمل مضمون العقول المفارقة في الفلسفة – بالملائكة ، مع الاحتفاظ بمضمونه الفلسفي ، و مصطلح الكهنة بالأنبياء ، مع الاحتفاظ ببعض المضامين الدينية للمصطلح الجديد (الأنبياء) ، و هو أمر يبدو أيضا أن المترجم للأصل المنسوب لأرسطو ، وفر عنهم العناء فيه .

و أما عن ثاني المصادر التي قررت المعنى ذهب إليه مسكويه بهذا الخصوص ، فهو كتاب الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ، و قد سبق ذكر ما حكاه عن أرسطو فيما يتعلق بالوحي و الرؤيا [٢] ، و هو يحكي بجانب ذلك عن أفلاطون و الرواقيين في هذا الشأن (المعرفة الإلهامية التي لا تكتسب بالتعلم) فيقول : إنهم " يقولون بالكهانة من قبل الجوهر الإلهي الخامس الذي هو مبصر [٣] ، و من قبل

١- السابق ، ٢٣١ – ٢٣٢ .

٢- راجع ص ٨٦ ، من هذا البحث .

٣- هذه العبارة تبدو غامضة ، و لعله يقصد بالجوهر الخامس الفلك و الأجرام السماوية فتكون الكهانة هي التنجيم .

الإلــهية النفــس [1] و هو الذي يســمى الوحي ، و منها ما يكون بالرؤيــا . . . " [2]

إلا أن أبرز ما جاء في هذا المصدر هو ما نسب إلى أروفلس [3] من أنه " يرى أن من الرؤيا ما هي على طريق الوحي من الإله و أنها ضرورية ، و أن منها طبيعية ، و ذلك إذا تصورت النفس ما لها فيه من الصلاح و ما يتبع ذلك ، منها يكون الشيء من تلقائه و تخلقه في النفس ، مثل : رؤيتنا ما نشتهي ، كالذين يرون معشوقهم في النوم " [4]

و هذا المضمون على وجازته ، لكنه ضم جوهر الفكرة التي عبـر عنـها مســكويه بتوسع ، فالرؤيا إما ذات مصدر إلهي و هي الرؤيا الصادقة أو الضرورية ، و إما ذات مصدر من داخل النفس و هي الرؤيا الطبيعية أو أضغاث الأحلام ، صحيح أن ما نسب إلى أروفلس قد جعل سبب الرؤيا الطبيعية هي رغبات النفس ، و هو في ذلك يلتقي مع السبب الثاني لها فيما نسب إلى أرسطو كما سبق ، و أن مسكويه قد ذهب إلى أن سببها ما اختزنته النفس مما ورد إليها عن طريق الحواس أثناء اليقظة ، و هو في ذلك يلتقي مع السبب الأول لها فيما نسب إلى أرسطو ، لكن الخلاف في هذه الجزئية إضافة إلى توسع مسكويه في التفاصيل ، لا ينفي الاتفاق في الجوهر و المضمون .

و إذا أضيف إلى ذلك الإشارات التي نسبت في هذا المصدر إلى أفلاطون و الرواقيين و أرسطو حول الوحي و الرؤيا ، فإنه يبدو مصدرا لا يمكن استبعاد احتمال تأثر مسكويه به في هذا الخصوص .

و ثالث هذه المصادر هو الفارابي ، إذ يعقد فصلا خاصا في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة عن أسباب المنامات ، يرى فيه أن المخيلة هي القوة التي تتعلق بالمنامات من قوى النفس – و هو في ذلك يلتقي مع ما نسب لأرسطو في الحاس و المحسوس – و الفارابي يفسر

١- لعله يقصد النفس الإلهية أو النفس الكلية .

٢- الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ، ص ١٧٢ .

٣- من مدينة خلقدونية إحدى مدن آسيا الوسطى ، عاش في القرن الثالث قبل الميلاد ، و صحب الطبيب السكندري الشهير أرسطراطوس . تعليقات د عبد الرحمن بدوي على كتاب الآراء الطبيعية ، هامش رقم ٥ ، ص ١٦٠ .

٤- الآراء الطبيعية ، ص ١٧٢ – ١٧٣ .

ذلك بأن القوة المتخيلة متوسطة بين القوتين الحاسة و الناطقة ، و أنها أثناء اليقظة تكون مشغولة بالتلقي عن الأولي ، و بإمداد و خدمة الثانية ، و أما أثناء النوم فهي تتوقف و تتفرغ عن كلا هذين الأمرين ، و بالتالي " تعود إلى ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية ، فتفعل فيها بأن تركب بعضها إلى بعض و تفصل بعضها عن بعض ، و لها : مع حفظها رسوم المحسوسات ، و تركــيب بعضها إلى بعض . فعل ثالث : و هو المحاكاة " (١)

و القوة المتخيلة تتلقى تأثيرات من قوى النفس الأخرى أثناء النوم ، فتقوم بمحاكاتها ، و هذه المحاكاة تمضي وفق قاعدة أن " أي شيء ما فعل فيها ، فإنها إن كان في جوهرها أن تقبل ذلك الشيء ، و كان مع ذلك في جوهرها أن تقبله كما ألقي إليها ، قبلت ذلك بوجهين : أحدهما بأن تقبله كما هو و كما ألقي إليها ، و الثاني بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي شأنها أن تحاكي ذلك الشيء . و إن كان في جوهرها أن لا تقبل الشيء كما هو ، قبلت ذلك الشيء بأن تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات التي تصادفها عندها مما شأنها أن تحاكي ذلك الشيء " (٢)

فالقوة المتخيلة ، تتلقى تأثيرات من مزاج البدن أثناء النوم فتحاكيها بالمحسوسات ، فعلي سبيل المثال " متى صادفت مزاج البدن رطبا ، حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه و السباحة فيها " (٣) ، و قد يكون هذا المزاج في البدن من شأنه أن يستتبع فعلا في القوة النزوعية ، فتحاكي ذلك بالمحسوسات و بالأفعال الملائمة أيضا ، " من ذلك أن مزاج البدن إذا صار مزاجا من شأنه أن يتبع ذلك المزاج في القوة النزوعية شهوة النكاح ، حاكت المتخيلة ذلك المزاج بأفعال النكاح " (٤)

١- راجع في ذلك : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٨ .
٢- السابق ، ص ١٠٩ – ١١٠ .
٣- السابق ، ص ١٠٩ .
٤- السابق ، ص ١١١ .

كما أنها إذا تلقت و لا يذكر الفارابي من أين تتلقاه ، " شيئا من شأنه أن يحس ، قبلت ذلك أحيانا كما أعطيت ، و أحيانا بأن تحاكي ذلك المحسوس بمحسوسات أخر تحاكيه " [١]

و ذلك فيما يبدو هو تفسير الفارابي للأحلام الكاذبة أو أضغاث الأحلام ، و إن كان لم يستخدم هذه العبارات ، و هو لا يخرج في جوهره و مضمونه عن ما نسب لأرسطو في الحاس و المحسوس بهذا الخصوص ، و الاختلاف يكاد ينحصر في المعالجة و الأسلوب .

و المخيلة أيضا تتلقى عن النفس الناطقة أثناء النوم المعقولات التي لديها ، و التي حصلتها القوة الناطقة بدورها عن العقل الفعال ، " و لأنها [٢] ليس لها أن تقبل المعقولات معقولات ، فإن الناطقة متى أعطتها المعقولات التي حصلت لديها ، لم تقبلها كما هي في القوة الناطقة ، لكن تحاكيها بما تحاكيها من المحسوسات " [٣]

إلا أن الفارابي يعود فيذكر أن القوة الناطقة ، لا تقتصر فيما تلقيه للمخيلة على المعقولات فقط ، بل يقسم القوة الناطقة إلى نظرية و عملية ، و يجعل الأولى (الناطقة النظرية) تختص بالمعقولات التي تتلقاها عن العقل الفعال ، و يجعل الثانية (الناطقة العملية) تختص بالجزئيات المحسوسة التي تفعلها و تستنبطها بالروية ، و ربما يقصد أنها تفعل أو تستنبط ذلك من المعقولات التي حصلتها الناطقة النظرية من العقل الفعال ، و ربما يقصد أنها تحصل المعقولات من العقل الفعال مباشرة فتفعل فيها هذا الفعل ، فيقول : " الناطـقة ضربين : ضربا نظريا ، و ضربا عمليا . و كانت العملية هي التي شأنها أن تفعل الجزئيات الحاضرة و المستقبلة ، و النظرية هي التي شأنها أن تعقل المعقولات التي شأنها أن تعلم " [٤] ، و يتبين مقصوده بفعل القوة الناطقة العملية للجزئيات من قوله في سياق له : " و هذه هي التي شأن الناطقة العملية أن تعملها بالروية " [٥] ، فالفعل فعل روية أو استنباط .

١- السابق ، ص ١١٠ .
٢- يقصد المخيلة .
٣- السابق ، نفس الموضع .
٤- السابق ، ص ١١٢ .
٥- السابق ، نفس الموضع .

ثم تقوم القوة الناطقة العملية بإلقاء ما حولته و فعلته من جزئيات محسوسة ، إلى القوة المتخيلة ، فتتقبلها القوة المتخيلة " أحيانا بأن تتخيلها كما هي ، و أحيانا بأن تحاكيها بمحسوسات أخر " [١] ، و عن هذه الجزئيات المحسوسة التي ترد للمخيلة عن العقل الفعال بتوسط و فعل النفس الناطقة العملية ، تنشأ الرؤيا الصادقة إذ يقول : " فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات ، بالمنامات و الرؤيات الصادقة " [٢] ، فالمخيلة قد تحتفظ بها كما هي ، و يبدو أنه يقصد بذلك الرؤيا الصادقة التي لا تحتاج إلى تأويل ، و قد تحاكيها بمحسوسات أخر ، و يبدو أنه يقصد بذلك الرؤيا الصادقة التي تحتاج إلى تأويل و تعبير .

و الفارابي بهذه التفاصيل – التي يبدو أنه انفرد بها – عن تقسيم القوة الناطقة إلى نظرية و عملية ، ثم القول بأن العملية تختص بفعل أو استنباط (الروية) الجزئيات ، من المعقولات أو الكليات التي تتلقاها عن العقل الفعال (ربما يقصد مباشرة و ربما يقصد بتوسط النظرية) ، فتلقيها القوة العملية بعد ذلك إلى المخيلة ، فتنشأ عن المخيلة الرؤيا الصادقة على النحو الذي سبق ، حاول أن يقدم حلا لإشكالية عميقة في نظرية الرؤيا الصادقة ، و التي تتمثل في الفجوة ما بين العقل المفارق البريء عن المادة و لواحقها من محسوسات و جزئيات ، و ما بين المضمون الجزئي المحسوس للرؤيا الصادقة ، و التي يزعم أن مصدرها العقل المفارق أو الفعال .

و هي إشكالية نبه عليها أرسطو – فيما نسب إليه في الحاس و المحسوس – من قبل ، إذ يقول : " والشك ها هنا في موضعين : أحدهما : كيف تحصل له الأمور الجزئية . . . " [٣] ، أي بالنسبة للنائم في الرؤى الصادقة ، و موضع الشك الذي يقصده أرسطو هنا ، هو كيف ينسجم ذلك مع كون معطي هذه المعرفة هو العقل المفارق ، إذ يقول : " إذا لاح أن معطي هذه المعرفة هو عقل بريء عن المادة ، و كان قد تبين في العلوم الإلهية ، أن هذه العقول المفارقة إنما تعقل الطبائع

[١] - السابق ، نفس الموضع .
[٢] - راجع السابق ، ص ١١٣ .
[٣] - تلخيص الحاس و المحسوس ، ص ٢٢٥ .

الكلية ، و كانت إنما تعطي شبيه ما في جوهرها ، لم يمكن أن تعطي معنى شخصيا أصلا ، إذ ليس في طباعها إدراك المعنى الجزئي " [1]

و الحل الذي قدمه أرسطو – فيما نسب إليه – بهذا الخصوص ، اختلف نوعا ما عن هذه التفاصيل التي ذكرها الفارابي ، فأرسطو يرى أن العقل المفارق يعطي الكليات ، و المخيلة هي التي تعطي الجزئيات الملائمة لهذه الكليات ، و أن الرؤيا المستقبلية (العلم و الإنذار بأمور في المستقبل) ، تحدث من اجتماع هذا و ذاك ، إذ يقول : " كذلك هو الإنذار و العلم يلتئم من الكلي الذي يعطيه العقل ، و من معنى الجزئي الذي تأتي به القوة المتخيلة المناسب لذلك الكلي " [2] ، فأرسطو جعل فعل و استنباط الجزئيات للمخيلة مباشرة فاكتفى بها ، و الفارابي جعل ذلك للنفس الناطقة العملية دون المخيلة و لم يكتفي بها ففرع التفاصيل المرتبطة بذلك .

و باستثناء ذلك لا يخرج الفارابي بخصوص الرؤيا الصادقة أيضا – كما هو الحال في سواها أو الرؤيا الكاذبة – عن ما نسب لأرسطو بهذا الخصوص ، من حيث الجوهر و المضمون .

و أما فيما يتعلق بمسكويه فلم يتعرض لهذه الإشكالية المرتبطة بالرؤيا الصادقة رأسا ، و بالتالي كان بعيدا عن التفاصيل المصاحبة لها لدى أرسطو – فيما نسب إليه – و لدى الفارابي على السواء .

و يختم الفارابي حديثه عن المنامات و أسبابها فيقول : " و هذه كلها قد تكون في النوم ، و قد تكون في اليقظة ، إلا أن التي تكون في اليقظة قليلة و في الأقل من الناس " [3] ، و هو يقصد بهذه الفئة القليلة الأنبياء ، و هو في هذه الإشارة يربط بين ما يراه الأنبياء يقظة و الرؤيا الصادقة في المنام ، و هو يتفق في ذلك مع ما نسب لأرسطو في الحاس و المحسوس بهذا الخصوص .

---

[1]- السابق ، ص ٢٢٤ .
[2]- السابق ، ص ٢٢٧ .
[3]- آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١١٣ .

و في ضوء هذه المقاربة بين الفارابي و ما نسب إلى أرسطو في الحاس و المحسوس ، يبدو الفارابي أيضا ، مصدرا لا يمكن استبعاد تأثر مسكويه بهذه الأفكار من خلاله .

و في خاتمة ذلك يمكن الخروج بهذه النتيجة : قد يكون مسكويه تأثر بمصدر أو أكثر من المصادر السابقة ، بطريق مباشر أو عن طريق وسائط ، هذا أمر لا يمكن الجزم فيه ، ما دام مسكويه لم يقدم إشارة أو دلالة بهذا الخصوص ، كما فعل في مقدمته الأولي حول تجرد النفس عن الحس و الانشغال به ، عند التأمل في المعقولات و الاتصال بالعقل ، لكن يمكن الجزم هنا بأن آراء مسكويه حول الرؤيا ، و الربط بينها و بين النبوة ، لم تكن من ابتكاره ، و أنه لم يضف إليها شيئا يذكر .

تقييم و نقد نظرية الرؤيا الصادقة و الربط بينها و بين النبوة

قرر مسكويه – و من سبقه – أن الرؤيا الصادقة في النوم مصدرها العقل المفارق أو الفعال ، و أسسوا ذلك اعتمادا على أن النفس في حال النوم تكون معطلة الحواس ، و من ثم فقد تنشغل بما حصلته من محسوسات أثناء اليقظة ، أو بما يرد عليها من تأثيرات جسمانية من البدن و مزاجه و رغباته أثناء النوم ، و عنها تنشأ الرؤيا الكاذبة ، و قد تكون أيضا غير مشغولة بذلك ، و تتفرغ للتوجه نحو العقل المفارق أو الفعال ، فتنال منه ما يكون عنه الرؤيا الصادقة .

إلا أن هذه النظرية حول الرؤيا الصادقة تفتقد الاتساق بين المقدمات و النتيجة ؛ لأن النتيجة التي يفترض بهذه المقدمات أن تؤدي إليها ، ينبغي أن تتمثل في معرفة عقلية صرفة لا تخالط شيئا من المحسوسات ، و أن تكون كلية لا جزئية ، ما دامت هذه المعرفة بنيت على تجاوز الحس و تعطيله و عدم الانشغال به ، و التوجه نحو العقل المفارق ، و العقل المفارق بدوره لا يعطي شيئا خارجا عن طبيعته – كما قرر ذلك أرسطو فيما نسب إليه – و طبيعته عقلية صرفة .

لكن النتيجة التي تتحقق بالفعل في الرؤيا الصادقة ، هي نتيجة حسية و جزئية ، لا عقلية و لا كلية ، فمضمون الرؤيا الصادقة – و هي

تجربة تحدث لكثير من الناس – عبارة عن : واقعة جزئية معينة ، تتألف وتتركب تركيبا جزئيا معينا ، من أمور محســوسة و أحداث جزئية ، قد تتحقق على النحو الذي شوهدت عليه ، فيطابق المحسوس الجزئي المشاهد في المنام ، المحسوس الجزئي المتحقق في اليقظة ، و قد ترمز و تشير إلى واقعة جزئية محسوسة معينة تحدث في اليقظة ، فيكون الرمز في المنام جزئي محسوس ، و المرموز إليه في اليقظة جزئي محسوس بدوره .

و هذا الاضطراب و الإشكال لم يحاول مسكويه أن يقدم حلاً له ، و إن كان من سبقه كأرسطو – فيما نسب إليه في الحاس و المحسوس – و الفارابي قد حاولوا ذلك ، عن طريق القول بأن العقل المفارق أو الفعال يعطي قوة النفس الناطقة أو قوة المخيلة ، المعرفة المتعلقة بالرؤيا الصادقة في صورة عقلية كلية ، ثم تقوم إحداهما (النفس الناطقة عن طريق قوتها العملية كما يرى الفارابي ، أو المتخيلة كما يرى أرسطو فيما نسب إليه) بتحويلها إلى جزئية محسوسة ، على أساس أن قوة النفس الناطقة العملية تستنبط الجزئيات المحسوسات من الكليات المعقولات ، أو على أساس أن قوة المتخيلة تحوي لديها محسوسات جزئية مختزنة من اليقظة ، فتؤلف منها و من المعقولات الكلية المتحصلة من العقل المفارق ، استنتاجا للمحسوسات الجزئية التي تتضمنها الرؤيا الصادقة .

و هو حل لا يستقيم بدوره مع الدليل ، و لا يتسق مع قواعد المنطق ، فنحن في الرؤيا الصادقة بإزاء واقعة جزئية معينة ذات تركيب و تأليف جزئي معين ، و هذا التركيب أو التأليف ليس أمرا اتفاقيا حتى يدل عليه أو يؤدي إليه أية محسوسات أو جزئيات كيفما اتفق ، و بالتالي فالمحسوسات المختزنة لدى المتخيلة أثناء اليقظة ، لا علاقة لها بالتكوين المعين و التركيب المخصوص الذي تكون عليه الرؤيا الصادقة ، فيؤول القول في المتخيلة إلى أنها تستنبط هذا التأليف و التركيب المخصوص ، من الكليات المعقولة التي يمنحها العقل المفارق أو الفعال ، فيكون شأن المتخيلة – التي ذهب إليها أرسطو فيما نسب إليه – في ذلك ، شأن النفس الناطقة العملية التي ذهب إليها الفارابي .

لكن استنتاج الجزئيات من الكليات أو استنتاج الكليات الأخص من الكليات الأعم منها ، يمضي وفق قاعدة اللزوم غير التام أوعدم التكافؤ في اللزوم بين الطرفين ، و التي تقرر بأنه إذا وجد الطرف الأول

وجد الثاني ضـــرورة ، و إذا وجد الثاني لم يلزم ضـــرورة أن يوجد الأول ، و في حالة الجزئيات و الكليات أو الخاص و العام ، فإنه يلزم ضرورة من وجود الخاص وجود العام الذي يندرج تحته هذا الخاص ، فيلزم على سبيل المثال : إذا وجد زيد من الناس (فرد جزئي) وجد الإنسان (النوع الذي يشمله) ، و إذا و جد الإنســـان (النوع) و جـد الحيـوان (الجنس الذي يشمله) . و لا يلزم من وجود العام وجود الخاص لأنه يحوي هذا الخاص و يحوي غيره و لا ينحصر فيه ، فعلى سبيل المثال : لا يلزم من وجود الإنسان وجود زيد من الناس ، و لا من وجود الحيوان وجود الإنسان .

و الفارابي قرر هذه القاعدة في المنطق و مثل لها بالإنسان و الحيـوان (الخاص و العام) فقال : " و اللذان لزومهما غير تام ، هما اللذان إذا وجد الأول منهما وجد الثـاني ضرورة ، و إذا وجد الثاني لم يلزم ضرورة وجود الأول . و هما اللذان لا يتكافآن في لزوم الوجود ، مثل : الإنسان و الحيوان ، فإن الإنسان إذا وجد وجد الحيوان ضرورة ، و إذا وجد الحيوان لم يلزم ضرورة أن يوجد الإنسان " [١]

و قرر ذلك أرسطو من قبله إذ يقول : " فأما الأجناس فإنها أبدا متقدمة [٢] ، و ذلك أنها لا ترجع بالتكافؤ بلزوم الوجود ، مثال ذلك : أن السابح [٣] إن كان موجودا فالحي [٤] موجود ، و إذا كان الحي موجودا فليس واجبا ضرورة أن يكون السابح موجودا " [٥]

و بناء على ذلك فإنه لا يلزم من وجود الكليات المعقولة ، التي يعطيها العقل للنفس الناطقة أو المتخيلة في المنام ، وجود المنامات الصادقة الجزئية المعينة المحسوسة ، و لا يلزم من العلم بهذه الكليات ،

---

[١]- المقولات ، ص ١٢٧ ، الفارابي ، منشور ضمن كتاب المنطق عند الفارابي ، الجزء الأول ، تحقيق و تقديم د رفيق العجم ، دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٨٥م .
[٢]- يقصد متقدمة بالطبع على ما يندرج تحتها .
[٣]- يقصد الحيوان السابح و هو أحد أنواع الحيوان ، فالحيوان يشمل : المشاء ، و الطائر ، و السابح .
[٤]- الحي جنس بعيد للحيوان السابح ؛ لأنه يشمل الحيوان و النبات ، و الحيوان هو الجنس القريب ، و المثال يصح بكليهما : الجنس البعيد و القريب .
[٥]- المقولات ، ص ٥١ ، أرسطو ، منشور ضمن الجزء الأول من منطق أرسطو ، ترجمة عربية قديمة بنقل إسحاق بن حنين ، تحقيق و تقديم د عبد الرحمن بدوي ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، سنة ١٩٤٨م .

قدرة أي من النفس الناطقة أو المتخيلة ، على الوقوف من خلالها على المنامات الجزئية .

و من خلال ذلك يتبين أن هذه النظرية حول الرؤيا الصادقة ، لا تتسق في العقل ، و لا تستقيم مع المنطق ، و هي من ثم تغدو عاجزة عن تفسير النبوة أو شيء منها .

و قضية الرؤيا الصادقة في إطارها الديني لا يشوبها هذا الاضطراب ، فالله سبحانه و تعالى يرى المبصرات و يسمع المسموعات ، و يحيط علما بكل الجزئيات ، كما في قوله تعالى : " و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو و يعلم ما في البر و البحر و ما تسقط من ورقة إلا يعلمها و لا حبة في ظلمات الأرض و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين " [١] ، و كما في قوله تعالى : " ألم تر أن الله يعلم ما في السماوات و ما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم و لا خمسة إلا هو سادسهم و لا أدنى من ذلك و لا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم " [٢] ، و كما في قوله تعالى : " إنه هو السميع البصير " [٣] ، و قوله : " إن الله هو السميع البصير " [٤] ، و قوله : " و هو السميع البصير " [٥] ، و قوله : " إنني معكما أسمع و أرى " [٦]

و الملائكة أجمعون بمن فيهم رسول الوحي جبريل – عليه السلام – يعلمون الجزئيات و المحسوسات التي أمكنهم الله منها أو أعلمهم إياها ، و هم فوق ذلك موجودات جزئية محسوسة ، خلقوا من مادة ، و إن كانوا مختلفين فيها عن سواهم ، لكنها مادة محسوسة تتمثل في النور ، كما في الحديث الصحيح من قول النبي صلى الله عليه و

---

[١]- الأنعام : ٥٩ .
[٢]- المجادلة : ٧ .
[٣]- الإسراء : ١ . غافر : ٥٦ .
[٤]- غافر : ٢٠ .
[٥]- الشورى : ١١ .
[٦]- طه : ٤٦ .

سلم : " خلقت الملائكة من نور ، و خلق الجان من مارج من نار ، و خلق آدم مما وصف لكم " [1]

و النفس الناطقة في الإنسان أو الروح هي بدورها جزئية محسوسة ، و إن كانت ليست من جنس البدن ، و كونها غير محسوسة لنا الآن لا يعني أنها غير محسوسة على الإطلاق ، كما ثبت في الصحيح من قول النبي صلى الله عليه و سلم : " ألم تروا الإنسان إذا مات شخَص بصره ؟ قالوا : بلى . قال :فذلك حين يتبع بصرُهُ نفسَهُ " [2]

و من ثم ففي ضوء الرؤية الدينية الشرعية ، لا توجد مشكلة في كون المضمون الجزئي المحسوس للرؤيا الصادقة ، من الله مباشرة [3] أو بواسطة الملك ، فالله يعلم الجزئيات المحسوسة ، و هو يُعْلِمُ النفس الناطقة الجزئية المحسوسة ، بما يشاء من هذه الجزئيات المحسوسة في النوم : مباشرة ، أو بواسطة الملك الجزئي المحسوس . فالرؤية الشرعية الدينية تخلو من الاضطراب و التناقض ، و تتسق عقليا و منطقيا ، بخلاف الرؤية الفلسفية التي ذهب إليها مسكويه و من سبقه ، و التي لم توافق المعقول و لا المنقول .

---

[1]- أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها ، كتاب الزهد و الرقائق ، باب في أحاديث متفرقة ، رقم ٢٩٩٦ .

[2]- أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة ، كتاب الجنائز ، باب في شخوص بصر الميت يتبع نفسه ، رقم ٩٢١ .

[3]- ثبت في الصحيح من قول رسول الله صلى الله عليه و سلم : " الرؤيا الصادقة من الله ، و الحلم من الشيطان " ، أخرجه الإمام البخاري في صحيحه ، كتاب التعبير ، باب الرؤيا من الله ، رقم ٦٩٨٤ . و في لفظ آخر له : " الرؤيا الصالحة " ، كتاب بدء الخلق ، باب صفة إبليس و جنوده ، رقم ٣٢٩٢ . و أخرجه الإمام مسلم في صحيحه بلفظ : " الرؤيا من الله و الحلم من الشيطان " ، كتاب الرؤيا ، رقم ٢٢٦١ . و كلها من حديث أبي قتادة رضوان الله عليه .

الخاتمة

أهم نتائج البحث

أولا : قدم مسكويه نظرية حول اتصال أنواع الموجودات الطبيعية ، ترى أن هنـاك تدرجا في الفـوارق داخل كل مـرتبة مـنها (الجماد و النبات و الحيوان و الإنسان) تؤدي إلى أن يتصل آخر كل مرتبة منها بأول المرتبة التي تليها ، و هي نظرية لم يسبق إليها – في ضوء المصادر المتاحة حاليا – لكنها وجدت لدى معاصريه إخوان الصفاء ، و لا يمكن ترجيح أسبقية أحدهما للآخر بخصوصها ، لكن مسـكويه انفرد دونهم في توظيفها للتدليل على إمكان النبوة و شرح أمرها ، إذ طبقا لمقتضيات هذه النظرية يتصل آخر مرتبة الإنسان و صفوته ، بأول المرتبة التي تليه و هي مرتبة الملائكة ، و تتحقق بذلك النبوة و الوحي ، لكن هذا التدليل الذي قدمه مسكويه يعتريه القصور في ذاته ؛ من جهة أنه استدلال بالخفي على الجلي ، فالنتيجة فيه أسبق و أوضح في العلم بها من المقدمات التي ساقها ، و فيه تطويل للمقدمات دون داع ، بعكس منهج القرآن بهذا الخصوص ، كما أنه يؤدي إلى نتيجة تتصادم مع نصوص الوحي ، فالأنبياء يتلقون أحيانا عن الله مباشرة و يتجاوزون كل مرتبة الملائكة ، و أحيانا يتلقون عن الله بواسطة ملك الوحي (جبريل عليه السلام) الذي هو أعلى مراتب الملائكة و ليس أدناها .

ثانيا : اعتقد مسكويه وجود تأثير محدد و معين للأجرام السماوية في النبوة ، و هو يلتقي في ذلك مع إخوان الصفاء ، و إن كان لم يقدم تفصيلات كافية مثلهم بهذا الخصوص ، و مرة أخرى لا يمكن الترجيح بأسبقية أحدهما للآخر في هذا الشأن ، لكن مسكويه انفرد عنهم بتوظيف هذه الفكرة لتفسير النبوة و الكهانة معا و التفرقة بينهما ، و عدم الاقتصار على تفسير النبوة وحدها ، و هذا الاعتقاد قد فَرَّعَهُ مسكويه و بناه على أصول فلسفية ، تعتقد أن الأجرام السماوية هي أصل و مصدر كل ما يقع على الأرض من كون و فساد و آثار طبيعية ، و هي أصول فلسفية كانت مقررة قبل مسكويه ، في كتاب أثولوجيا و لدى الفارابي ، كما قررها أيضا كبار الفلاسفة الإسلاميين بعد مسكويه كابن سينا و أبي

البركات البغدادي ، لكن هذا الاعتقاد الذي ذهب إليه مسكويه و الأصول الفلسفية التي بناه عليها ، تفتقر إلى أي دليل علمي : حسي أو شرعي ، فكلاهما من قبيل التخرص الكاذب و التقول على الله بغير علم ، الذي يأباه العقل و الشرع .

ثالثا : و ظف مسكويه نظرية اتصال القوى الإدراكية في الإنسان ، و تدرجها بداية من الحواس و انتهاء بالنفس الناطقة – و هي نظرية أرسطية في الأساس و هناك ما يشير إلى رجوع مسكويه إلى أرسطو مباشرة فيها – في التدليل على إمكان النبوة و شرح أمرها ، و التوفيق بينها و بين الفلسفة ، و هو توظيف تأثر فيه مسكويه بالفارابي ، لكنه توظيف يواجه عدة إشكاليات و تناقضات عميقة ، فهذا الاستدلال يؤدي إلى نتيجة تتنافى مع نصوص الوحي من جانب ، و لا يؤدي إلى النتيجة التي قصدها منه الفارابي و مسكويه من جانب آخر ، بل يؤدي إلى نتائج لا يرتضيها و ينكل عنها كل منهما .

رابعا : قرر مسكويه نظرية حول الرؤيا الصادقة في النوم ترى أن مصدرها العقل المفارق أو الفعال ، اعتمادا على أن النفس في حال النوم تكون معطلة الحواس ، و من ثم فقد تنشغل بما حصلته من محسوسات أثناء اليقظة ، و عنها تنشأ الرؤيا الكاذبة ، و قد تكون غير مشغولة بذلك ، و تتفرغ للتوجه نحو العقل المفارق أو الفعال ، فتنال منه ما يكون عنه الرؤيا الصادقة ، و وظف مسكويه ذلك في تفسير أمر النبوة ، و هي نظرية تأثر مسكويه في جوانب منها – كما صرح – بسقراط و أفلاطون ، و في جوانب أخرى بمصدر أو أكثر : قد يكون أرسطو فيما نسب إليه ، و قد يكون كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس ، و قد يكون الفارابي . لكن هذه النظرية حول الرؤيا الصادقة تفتقد الاتساق بين المقدمات و النتيجة ، و لا تستقيم مع قواعد المنطق ، بخلاف الرؤية الشرعية الدينية التي تخلو من مثل هذا الاضطراب و التناقض ، و تتسق عقليا و منطقيا .

خامسا : نظرية النبوة في مجملها ، نظرية فلسفية ترتبط بجذور عميقة في الفلسفة الطبيعية لدى مسكويه ، و ترتبط بجذور عميقة في الفلسفة المتعلقة بالنفس الإنسانية لدى مسكويه و لدى من سبقه على السواء ، و هي تمثل أحد أبرز الحلقات في التوفيق بين الدين و الفلسفة أو بين النبي و الفيلسوف ، لكن يتبين عند التحليل و النقد أنها تفتقر إلى الاتساق المنطقي و الدقة العقلية على نطاق واسع ، لا يمكن معه الاعتذار

بأن هذا من مقتضيات الاجتهاد العقلي و الحرية الفكرية ، فهذا أمر قد يحتمل عندما يكون الخطأ قليلا أو محدودا ، لا عندما تكون الأخطاء جسيمة أو منتشرة في كل جوانب النظرية ، و تتعلق بتجاوز أبسط قواعد العقل و المنطق . و نظرية النبوة فوق ذلك تصطدم مع الرؤية الدينية الشرعية على نطاق كبير ، فهي لم تنجح في التوفيق بين الدين و الفلسفة ، إلا من حيث جمعت بين الإخفاق في الفلسفة و الانحراف في الدين ، أو بين مخالفة العقل و النقل . بينما تمتاز الرؤية الشرعية الدينية حول النبوة بالدقة و الاتساق مع قواعد العقل و المنطق .

المراجع و المصادر

أولا : المراجع العربية

١- القرآن الكريم
د إبراهيم مدكور
٢- في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة – منقحة ، سنة ١٩٧٦م .
أحمد الشنتناوي
٣- التنبؤ بالغيب قديما و حديثا ، دار المعارف ، القاهرة ، سلسلة اقرأ ، العدد ٢٠١ ، سبتمبر سنة ١٩٥٩م .
د أحمد فؤاد الأهواني
٤- مقدمة ترجمته لكتاب النفس لأرسطو ، و هي ترجمة حديثة قام بها عن ترجمتين فرنسية و إنجليزية للأصل اليوناني ، و راجعها على الأصل اليوناني جورج شحاتة قنواتي ، دار إحياء الكتب العربية – الحلبي – القاهرة ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٤٩م .
إخوان الصفاء
٥- رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء ، دار بيروت للطباعة و النشر ، بيروت ، سنة ١٤٠٣ هجرية – ١٩٨٣م .
أرسطو
٦- السماع الطبيعي ، الترجمة العربية القديمة التي قام بها إسحاق بن حنين ، تحقيق د عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة و النشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م .
٧- فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة ، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أرسطو عند العرب ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٨٧م .
٨- في النفس ، ترجمة عربية قديمة قام بها إسحاق بن حنين ، تحقيق و تقديم د عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت
٩- المقولات ، منشور ضمن الجزء الأول من منطق أرسطو ، ترجمة عربية قديمة بنقل إسحاق بن حنين ، تحقيق و تقديم د عبد الرحمن بدوي ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، سنة ١٩٤٨م .

أفلاطون
١٠- القوانين ، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية د تيلور ، و نقله منها إلى العربية محمد حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٦م .
١١- محاورة الدفاع ، منشورة ضمن محاورات أفلاطون ، ترجمها عن الإنجليزية د زكي نجيب محمود ، لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة ، سنة ١٩٦٦م .
١٢- محاورة فايدروس ، ترجمة و تقديم د أميرة حلمي مطر ، دار غريب ، القاهرة ، سنة ٢٠٠٠م .
١٣- محاورة فيدون ، ترجمة و شرح و تقديم د عزت قرني ، مكتبة الحرية – جامعة عين شمس ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
أفلوطين
١٤- أثولوجيا ، و قد نسب خطأ إلى أرسطو ، ترجمة عربية قديمة قام بها عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ، تحقيق و تقديم د عبد الرحمن بدوي ، منشور ضمن كتاب أفلوطين عند العرب ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧٧م .
البخاري (الإمام محمد بن إسماعيل)
١٥- صحيح البخاري ، طبعة متميزة مخرجة على صحيح مسلم و تحفة الأشراف موافقة للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث ، دار ابن رجب ، المنصورة – مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م .
البغدادي (أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا)
١٦- المعتبر في الحكمة ، جمعية دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، الطبعة الأولى ، سنة ١٣٥٨ هجرية .
ابن حبان (الإمام محمد بن حبان)
١٧- صحيح ابن حبان ، تحقيق شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م .
ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد)
١٨- تاريخ ابن خلدون ، الجزء الأول و الذي يتضمن مقدمته الشهيرة ، تحقيق : خليل شحادة ، مراجعة : د سهيل زكار ، دار الفكر ، بيروت ، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م .
الخوارزمي الكاتب (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف)
١٩- مفاتيح العلوم ، تحقيق : فان فلوتن ، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سلسلة الذخائر ، القاهرة ، إصدار منتصف أبريل ٢٠٠٤م .
أبو داود (الإمام سليمان بن الأشعث)

٢٠- سنن أبي داود ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر .
ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)
٢١- تلخيص كتاب الحاس و المحسوس لأرسطو ، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن نشرته للترجمة العربية القديمة لكتاب في النفس لأرسطو .
ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)
٢٢- النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية ، تنقيح و تقديم د ماجد فخري ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٥ هجرية – ١٩٨٥م .
د صالح عضيمة
٢٣- مقدمة تحقيقه لكتاب الفوز الأصغر لمسكويه .
د عبد الرحمن بدوي
٢٤- أرسطو : سلسلة الينابيع ، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٨٠م .
٢٥- تعليقاته على جوامع كتاب طيماوس لجالينوس بترجمة حنين بن إسحاق ، منشور ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام ، دار الأندلس ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
٢٦- تعليقاته على كتاب الآراء الطبيعية المنسوب لفلوطرخس .
٢٧- مقدمة تحقيقه لكتاب : في النفس لأرسطو .
٢٨- مقدمة نشرته لكتاب : أفلوطين عند العرب .
د عبد الفتاح أحمد فؤاد
٢٩- مقدمة نشرته لكتاب الفوز الأصغر لمسكويه .
د علي إمام
٣٠- الجوانب الطبيعية و الإلهية في فلسفة مسكويه – عرض و نقد ، رسالة ماجستير مخطوطة بمكتبة كلية أصول الدين بطنطا و المكتبة المركزية لجامعة الأزهر بالقاهرة ، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان)
٣١- آراء أهل المدينة الفاضلة ، تقديم و تعليق د ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، الطبعة السابعة ، سنة ١٩٩٦م .
٣٢- إحصاء العلوم ، تحقيق و تقديم و تعليق د عثمان أمين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٤٩م .
٣٣- السياسة المدنية ، تحقيق و تقديم د فوزي متري نجار ، دار المشرق ، بيروت ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٩٣م .
٣٤- مقالة فيما يصح و ما لا يصح من أحكام النجوم ، نشرها د جعفر آل ياسين ضمن كتابه رسالتان فلسفيتان للفارابي ، دار المناهل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٠٧ هجرية – ١٩٨٧م .

٣٥- المقولات ، منشور ضمن الجزء الأول من كتاب المنـطق عند الفارابي ، تحـقيق و تقـديم د رفيق العجم ، دار المشرق ، بيروت ، سنة ١٩٨٥م .
د فتحي الزغبي
٣٦- فلسفة الأخلاق عند مسكويه دراسة تحليلية مقارنة لأهم مصادرها و أبرز جوانبها ، مكتب الأشول للطباعة ، طنطا – مصر ، الطـبعة الأولى ، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .
فلوطرخس
٣٧- الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ، كتاب منسوب إليه ، ترجمـة عربيـة قديمـة قام بها قسطا بن لوقا ، نشـره د عبد الرحمن بدوي مع كتاب في النفس لأرسطو .
د فيصل بدير عون
٣٨- الفلسفة الإسلامية في المشرق ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة .
القفطي (الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف)
٣٩- تاريخ الحكماء ، نشرة المستشرق يوليوس لايبرت ، طبعة ليبزج ، سنة ١٩٠٣م .
الكرماني (الداعي أحمد حميد الدين)
٤٠- راحة العقل ، تحقيق و تقديم : د محمد كامل حسين – د محمد مصطفى حلمي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، سلسلة مخطوطات الفاطميين ، العدد ٩.
مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب)
٤١- الفوز الأصغر ، تحقيق د صالح عضيمة ، المؤسسة الوطنية للترجمـة و التحقيق و الدراســات (بيت الحكمة) ، تونس ، سنة ١٩٨٧م . و أيضـــا نشـــرة أخرى لنفـــس الكتــاب قــام بتصحيحـــها د عبد الفتاح أحمد فؤاد ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، سنة ١٩٨٩م .
٤٢- مقالة في النفس و العقل ، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : دراسات و نصوص في الفلسفة و العلوم عند العرب ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، الطبعـة الأولى ، سنة ١٩٨١م .
٤٣- الهوامل و الشوامل ، و هو عبارة عن أسئلة وجهها أبو حيان التوحيدي إلى مسكويه و إجابة مسكويه عنها ، تحقيق : د أحمد أمين – السيد أحمد صقر ، لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة ، سنة ١٣٧٠هـ – ١٩٥١م .
مسلم (الإمام مسلم بن الحجاج القشيري)

٤٤- صحيح مسلم ، طبعة متميزة مخرجة من صحيح البخاري و مرقمة بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي و موافقة للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث ، دار ابن رجب ، المنصورة – مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م .

ابن النديم (أبو يعقوب محمد بن إسحاق النديم)

٤٥- الفهرست ، تحقيق رضا تجدد ، حقوق الطبع محفوظة للمحقق ، بدون دار نشر و لا تاريخ .

ثانيا : المراجع الأجنبية

Aristototle

1- The Works Of Aristototle , Vol III , Parva Naturalia , PP : 436 a – 480 b , Translated Into English Under Editorship of : W . D . Ross , Oxford University Press , 1931 .

فهرس الموضوعات